FILOSOFIA

FRANCESCO TOMASONI

Ludwig Feuerbach

Biografia intellettuale





«Dio è una lacrima d'amore nel più profondo nascondimento, versata sulla miseria umana»

Ludwig Feuerbach

ISBN 978-88-372-2488-2



€ 28.00

Una delle difficoltà nella stesura della *Biografia intellettuale* di un filosofo si presenta nel tentativo di sistematizzare ciò che, per definizione, è in divenire: il pensiero. Quando però si cerca di ricostruirne l'evoluzione, nei suoi nodi teoretici frequentati per una vita, il modello biografico pare venir meno. È il paradosso del pensiero il cui movimento, in Ludwig Feuerbach (1804-1872) come perlopiù nelle menti speculative, si dà nel costante interrogarsi su un unico problema, nel suo caso sul rapporto filosofia/religione: un confronto di lungo periodo, che si dipana sotto il segno di *vita*, *morte* e *immortalità*; *essenza*, *storia* ed *esistenza*; *individualità* e *empiria*; *uomo*, *natura* e *naturalismo*. Temi, affrontati nei capitoli del volume, che prendono sul serio una problematica – l'essenza del cristianesimo – e ne diventano punti di osservazione, secondo un modello ermeneutico auspicato da Feuerbach medesimo, che fa del domandare l'essenza stessa della filosofia.

Questa biografia riesce da una parte a restituire un volto complessivo di Feuerbach, con ampi riferimenti a lettere, scritti del periodo giovanile e inediti – risultato di uno studio più che trentennale e della consultazione del *Nachlass* –; dall'altra a metterne in discussione i punti teoretici più critici e le opinioni dominanti. Un'opera di riferimento per la storiografia, destinata a riscrivere la stessa interpretazione del filosofo tedesco.

Francesco Tomasoni insegna all'Università del Piemonte Orientale (Vercelli) ed è Vicepresidente della "Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher" dal 1989. Ha scritto fra l'altro: *Feuerbach e la dialettica dell'essere* (La Nuova Italia, Firenze 1982); *Ludwig Feuerbach e la natura non umana* (La Nuova Italia, Firenze 1986; Frommann-Holzboog, Stuttgart 1990). Dello stesso filosofo ha tradotto: *L'essenza del cristianesimo* (Laterza, Bari 1997) e *Abelardo ed Eloisa* (Le Lettere, Firenze 1999). Ha inoltre pubblicato *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani* (Morcelliana, Brescia 1999; Kluwer, Dordrecht 2003) e *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo* (Morcelliana, Brescia 2005; Waxmann, Münster 2009).

A Lilia

Francesco Tomasoni

Ludwig Feuerbach

Biografia intellettuale

MORCELLIANA

© 2011 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: gennaio 2011

Pubblicazione realizzata con il contributo del Progetto PRIN 2007 «Eredità del Rinascimento e genesi del moderno in filosofia» e del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale «Amedeo Avogadro»

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail aidro@iol.it

ISBN 978-88-372-2488-2

Tipografia La Grafica s.n.c. - Vago di Lavagno (Vr)

PREMESSA

Abbracciare con lo sguardo l'evoluzione complessiva di Ludwig Feuerbach è diventato sempre più arduo e urgente. Negli ultimi cinquant'anni le ricerche sul suo fondo inedito e su altri documenti d'archivio hanno portato alla luce numerose lettere e scritti rimettendo in discussione gli schemi e le valutazioni consuete. Decisivo è stato l'impegno di Werner Schuffenhauer, tradottosi poi nell'edizione dei *Gesammelte Werke*, in cui sono stati riprodotti i testi originali delle opere con le varianti successive, le lezioni tenute dal giovane *Privatdozent* a Erlangen e la grande mole della corrispondenza. Un forte impulso è venuto anche da Carlo Ascheri, interrotto nel suo lavoro fervido e promettente dalla morte prematura. Gli altri studiosi che si sono cimentati nell'indagine storiografica e nella decifrazione, non facile, di una grafia in gotico corsivo su carta consunta saranno menzionati in seguito. Anche chi scrive, a partire dal 1978, ha avuto la possibilità di consultare il *Nachlass* di Feuerbach: ha provato l'emozione di avere tra le mani quei fogli e ha individuato vari studi o scritti preliminari che ha fatto conoscere. L'accumularsi del materiale ha favorito l'approfondimento del periodo giovanile, come pure di quello centrale fra l'*Essenza del cristianesimo* e le *Lezioni sull'essenza della religione*. Ha anche stimolato analisi su singoli temi e problemi. Tuttavia ha reso più difficile una sintesi che collochi le intuizioni e le scoperte particolari in un orizzonte complessivo. Un tentativo è rappresentato da questo libro che, dedicando ampio spazio ai risultati recenti, si estende sì maggiormente su certi periodi, ma cerca di non perdere di vista l'insieme del percorso e della problematica.

Anche rispetto ai parametri interpretativi la situazione è radicalmente mutata. Mentre nel primo congresso internazionale di Bielefeld (1973) e, in parte, ancora nel secondo congresso (1989) l'interpretazione di Friedrich Engels rappresentava un termine di confronto obbligato, la caduta del muro di Berlino ha segnato il superamento delle contrapposizioni che influivano sul giudizio rispetto all'evoluzione e al significato di Feuerbach. Ciò ha permesso un accostamento più fles-

sibile, ma non ha vanificato obiezioni, critiche, dubbi emersi in quei dibattiti.

A partire dagli anni Venti del secolo scorso già la teologia dialettica di Karl Barth si era aperta alle sollecitazioni di Feuerbach. La secolarizzazione e l'orientamento verso il mondo contemporaneo anche dei cattolici, almeno a partire dal Concilio Vaticano II, hanno destato nuovo interesse per questo critico della religione che non l'ha mai ridotta a questione di poco conto e si è confrontato con essa per tutta la vita. Inoltre nel Novecento il venir meno della fiducia nei sistemi concettuali e la ricerca di una nuova razionalità, vicina alla sensibilità e al corpo, hanno attirato l'attenzione per il pensiero di Feuerbach. Infine il suo rinvio alla natura ha rivelato crescente attualità.

Un filosofo si sforza anzitutto di cogliere e chiarire i problemi. Muovendo da punti di vista diversi, si può sostenere che egli non li abbia adeguatamente risolti, anzi talvolta li abbia sorvolati. Tuttavia non ha rinunciato al compito di chiarificazione, neppure verso di sé. Cercando di spiegare le sue ragioni, non tralasceremo, sulla scorta di una lunga tradizione critica, di evidenziare gli aspetti discutibili delle sue posizioni, certi di non contraddire lo spirito del filosofo, bensì di attuare l'approccio ermeneutico da lui stesso auspicato. Il modello dell'evoluzione che egli ha proposto per intendere il suo pensiero si è affermato nelle interpretazioni storiografiche. Esso implica dei rischi: stabilire quali siano i punti più alti, le fratture o le eventuali regressioni significa conferire un certo significato a tutto il percorso. In proposito sarà necessario considerare i testi non solo nella loro articolazione, ma anche nel quadro delle relazioni intertestuali e dei dati storici.

Per la consultazione degli inediti sono grato alla *Handschriftenabteilung* della Biblioteca dell'Università di Monaco, in cui è custodito il *Nachlass* di Feuerbach, e in particolare ai responsabili che, nel corso di questi trent'anni, vi si sono avvicendati mostrando sempre grande disponibilità, cortesia e professionalità, il Dr. Gerhard Schott, il Dr. Peter Zahn, il Dr. Wolfgang Müller, la signora Dr. Cornelia Töpelmann. Ringrazio infine Gianni Paganini per avermi sostenuto anche in questa ricerca e aver reso possibile la pubblicazione.

IL TORRENTE DI FUOCO E LA FAMIGLIA

1. *Un nome emblematico*

Nel nome di famiglia Ludwig Feuerbach vide simbolizzato il proprio compito: egli sarebbe stato il *torrente di fuoco* (*Feuer-bach*), attraverso cui il pensiero contemporaneo, soprattutto i "teologi speculativi e i filosofi", si sarebbero purificati dei pregiudizi e sarebbero giunti alla "verità e alla libertà". Egli sarebbe stato il "purgatorio del presente"[1].

Tale funzione gli è stata in seguito riconosciuta. Secondo Karl Barth egli ha mostrato gli esiti deleteri della teologia liberale che, partendo dall'uomo, alla fine non è riuscita a stringere fra le sue mani se non contenuti umani. La parola di Dio è rimasta al di là. L'antropologia di Feuerbach ha messo a nudo i limiti di quella teologia che aveva dominato per larga parte dell'Ottocento e ha avanzato, pur in forma distorta, l'esigenza della relazione con l'Altro, irriducibile al concetto astratto. Del resto la sua critica al cristianesimo nascondeva un «amore infelice», radicato nella sua giovinezza, e mostrava «competenza» «in campo biblico, in campo patristico e soprattutto nella conoscenza di Lutero». Per questo bisognava approfittare della radicale «idroterapia» proposta da quel filosofo che alla propria coerenza aveva sacrificato ogni prospettiva di carriera[2]. Il teologo del "totalmente Altro" e della fedeltà di Dio ha dunque mostrato di apprezzare come alleato Feuerbach e proprio nel momento in cui chiarificava il suo metodo dialettico. Accanto a lui, Martin Buber ha confessato quanto sia stato importante per lui in gioventù imbattersi in Feuerbach e trovarvi quella «scoperta

---

[1] *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach*, *MEW* I 27. Per la paternità di questo scritto, prima attribuito a Ruge, poi a Marx, cfr. Hans-Martin Sass, *Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach"*, «International Review of Social History» 12 (1967), 109-119.

[2] Karl Barth, *Feuerbach 1922*, *Gesamtausgabe. Vorträge und kleinere Arbeiten*, III, Hrsg. H. Finze, Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 10-13; *Ludwig Feuerbach*: «Zwischen den Zeiten» 1927, 11-33, tr. it. Emanuele Riverso, *Antologia*, Milano, Bompiani 1964, 105-134; *Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert*, Zürich, Theologischer Verlag, 1946, tr. it. Giampiero Bof, Milano 1980, 124-126.

del tu» che, mettendo in luce la relazione costitutiva dell'uomo, è stata chiamata «l'azione copernicana del pensiero moderno»[3]. Anche il giovane Löwith si rifaceva al filosofo ottocentesco per correggere la filosofia di Heidegger con l'idea secondo cui l'uomo è essenzialmente in relazione come "uomo-con"[4]. In seguito avrebbe visto nella rottura proclamata da Feuerbach il punto di passaggio obbligato della coscienza contemporanea[5]. Infine avrebbe rivalutato il suo concetto della natura contro le ideologie della prassi tecnologica e politica[6]. Dal canto suo Alfred Schmidt, ha fatto leva sulla riflessione della scuola di Francoforte per criticare non solo l'ideologia produttivistica occidentale, ma anche quella della prassi affermatasi in campo marxista e ha trovato in Feuerbach un alleato prezioso[7].

Il Torrente di fuoco non pare aver perso la sua energia. L'ha però anche rivolta contro di sé. Lo scritto che s'apriva con la definizione di Dio come amore e come fuoco, i *Pensieri sulla morte e l'immortalità*[8], avrebbe innalzato ostacoli insormontabili alla carriera accademica. La tenacia successiva nel difendere e ribadire le proprie posizioni avrebbe eliminato ogni ulteriore prospettiva di insegnamento universitario. In questo destino egli ha ravvisato la chiave per comprendere il proprio significato in rapporto alla cultura contemporanea.

---

[3] *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, Werke*, I, München, Kösel Verlag, 1962, 293, 298, tr. it. a cura di Andrea Poma, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993, 319-320, 324; *Das Problem des Menschen, Werke*, I, 342, tr. it. Armido Rizzi, *Il problema dell'uomo*, Torino, Elle Di Ci, 1990, 59 (la traduzione è qui diversa).

[4] Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), *Sämtliche Werke* (SW), Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981-1988, I 13, 96-98 [edizione originale, pp. XIV, 44-46, 79-82].

[5] Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, SW IV 88-93, 107-108, 110, 156-157, 170, 237-240, 256-257, 421-422, 475-477, tr. it. G. Colli, Torino, Einaudi, 1959, 118-124, 142, 145, 202-203, 220, 305-308, 330, 531-532, 596-598.

[6] Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* (1966), SW V 196-198, 205-209.

[7] Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthrolopologischer Materialismus*, München, Hanser, 1973, 2ª ed. Frankfurt a.M., Ullstein, 1977, 51-52, 70-71, 192-198, 219-221, 229-234, tr. it. G. Valera e G. Marramao, *Il materialismo antropologico di L. Feuerbach*, Bari, De Donato, 1975, spec. 56-57, 76-77, 197-203, 233-237, 269-270.

[8] Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* (GW), Hrsg. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag 1967_, I 203.

2. *Il padre*

Nello stemma il padre, Paul Johann Anselm, aveva collocato un leone nero che in una zampa teneva una spada e nell'altra un cuore infuocato[9]. Indicava così un tratto caratteristico non solo della sua personalità, ma anche della sua famiglia d'origine, che attraverso una lunga serie di teologi e giuristi permetteva di risalire fino al tredicesimo secolo. Sulla tomba di un antenato vissuto nel Seicento, il pastore Johann Hartmann Feuerbach, è stata evidenziata l'iscrizione: «nomen erat omen compositum ex igne et rivo (un presagio era il nome, composto di fuoco e rivo)»[10]. Paul Johann Anselm era stato soprannominato anche Vesuvio e aveva mostrato, fin dall'adolescenza, un carattere impulsivo, collerico, ardente. Fortemente sensibile alle passioni, specialmente a quella dell'amore e dell'ambizione, aveva cercato di moderarle con la ragione e la volontà. Tuttavia nella sua vita si scorgono i tratti del disordine, dell'inquietudine e del conflitto[11]. Nato nel 1775 a Jena e cresciuto a Francoforte sul Meno, la città da cui il padre, Johann Anselm Feuerbach (1755-1827), proveniva e alla quale era ritornato come giovane avvocato, era dovuto fuggire da casa a diciassette anni per aver dato uno schiaffo all'amante del padre. Aiutato dalla madre e da un amico era potuto uscire, sotto un travestimento, dalla città e si era rifugiato dal nonno e da una zia a Jena, dove si era immatricolato nel 1792 come studente di diritto in quell'università. Non sarebbe più tornato a casa e per quasi due anni non avrebbe avuto nessun contatto col padre, che, adirato, si sarebbe riappacificato pienamente solo nel 1796 e sarebbe diventato destinatario di molte lettere confidenziali del figlio. L'ambiente universitario, molto sensibile alle nuove idee, l'aveva ben presto coinvolto. Era passato così dal diritto alla filosofia e aveva seguito con passione la filosofia di Reinhold, che, diventato interprete della filosofia kantiana, la spingeva verso nuove direzioni rappresentando una luce in quella costellazione di relazioni, in cui si

---

[9] Georg Biedermann, *Ludwig Andreas Feuerbach*, Leipzig, Urania-Verlag, 1986, 12, 18.

[10] Gustav Radbruch, *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie* (1944), in: Id., *Gesamtausgabe* VI, Hrsg. Arthur Kaufmann, bearb. Gerhard Haney, Heidelberg, C.F. Müller Verlag, 1997, 328-355, qui 350-351, 329 (si parla di una successione di giuristi per cinque generazioni); Uwe Schott, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Zur Genese der feuerbachschen Religionskritik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, 21; Hans-Martin Sass, *Ludwig Feuerbach in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1978, 7.

[11] Radbruch, *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 330-332; Josef Winiger, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit. Biographie*, Berlin, Aufbau Taschenbuch, 2004, 33.

formarono Hegel, Hölderlin, Schelling[12]. Si era anche infiammato per le idee di Rousseau e i suoi ideali di educazione e democrazia, ma non aveva trascurato neppure Locke e Leibniz. Entro questo contesto si era laureato in filosofia, tuttavia un amore e la nascita di un figlio, Ernst Wilhelm, che sarebbe morto a circa un anno e mezzo (20 dicembre 1796 – 2 luglio 1798), vennero a sconvolgere il suo cammino. Qualcosa di analogo era capitato anche al padre, che, studente a Jena, aveva avuto una relazione e a vent'anni era diventato padre proprio di Paul Johann Anselm. Questi dunque, già in ristrettezze economiche e senza l'appoggio paterno, si era deciso, contro la volontà del padre, a sposare la donna amata, Wilhelmine Tröster (1774-1852), e ad affrontare la situazione abbandonando l'«amata filosofia» e ritornando alla «repellente giurisprudenza», come scrisse molto più tardi al figlio Joseph Anselm rimarcando il prezzo del proprio sacrificio[13]. Avrebbe poi insistito coi suoi figli, anche con Ludwig Andreas, sull'esigenza che le scelte di studio tenessero conto delle prospettive reali adducendo il proprio esempio[14]. In quattro semestri terminava il suo studio di diritto e cominciava una brillante carriera, ma rimaneva interiormente legato alla filosofia, convinto che essa fornisse una prospettiva per comprendere lo spirito delle leggi senza perdersi nella casistica o nella ricerca antiquaria. Nel frattempo la moglie gli aveva partorito il secondo figlio, appunto Joseph Anselm[15]. Subito dopo, aveva pubblicato importanti opere, ispirate alle idee liberali, fra cui *Anti-Hobbes* in cui aveva difeso il diritto di resistenza dei cittadini contro un sovrano tirannico[16].

---

[12] Cfr. lettera di Paul Johann Anselm Feuerbach al padre del 2 marzo 1794, GW XII 27. Per le notizie biografiche, cfr. in primo luogo Gustav Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach. Ein Juristenleben*, Wien, Sprinter 1934, ora in Id., *Gesamtausgabe*, VI, 39-41, 51-52, 69 [edizione originale: 9-10, 20-21, 36]; Id., *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 329. Si veda anche ciò che scrisse Ludwig Feuerbach del padre in *Paul Johann Anselm Feuerbach und seine Söhne*, GW X 324.

[13] Lettera al figlio Anselm del 23 aprile 1820, GW XII 413; Eberhard Kipper, *Johann Paul Anselm Feuerbach*, Köln, Carl Heymanns Verlag, 1969[1], 19892, 23. Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 55-56, 67-69 [24, 34-35] vi vede un'enfatizzazione non corrispondente alla realtà. Paul Johann Anselm Feuerbach avrebbe avuto, fin dall'inizio, interesse per il diritto e questo avrebbe orientato anche il suo studio della filosofia. Per le altre notizie, cfr. *ivi*, 58-69 [26-36]. In età adulta, in occasione del suo soggiorno a Parigi, egli nel pantheon avrebbe versato lacrime sulla tomba di Rousseau, *ibi*, 198 [157].

[14] Lettera del 20 aprile 1825, GW XVII 82.

[15] Adolph Kohut, *Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke nach den besten, zuverlässigsten und zum Teil neuen Quellen geschildert*, Leipzig, Fritz Eckardt, 1909, 2; Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 70-74 [37-41]; Kipper, *op. cit.*, 15-22; Schott, *op. cit.*, 22.

[16] *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt, in der Henningischen Buchhandlung, 1798; Biedermann, *op. cit.*, 10-11; Winiger, *op. cit.*, 18-19.

Aveva sì sottoscritto l'idea dell'«onesto Hobbes» secondo cui la libertà poteva essere positivamente esercitata solo grazie al patto costitutivo dello stato, ma aveva negato che i sudditi avessero trasferito al sovrano in modo «illimitato» i loro diritti[17]. Ispirandosi al *Contratto sociale* di Rousseau, egli aveva prospettato uno stato di cittadini, in cui il sovrano era soltanto mezzo, organo della volontà universale[18]. Qualora questi fosse diventato un despota e avesse ridotto i sudditi a schiavi, avrebbe distrutto lo stato nel suo fine essenziale, cioè la libertà, e avrebbe cessato di essere sovrano riducendosi a persona privata, contro la quale era legittimo, anzi doveroso opporsi[19]. Richiamando Kant, Paul Johann Anselm precisava che il criterio discriminante non era dato dalla felicità dei sudditi, ma dalla loro libertà[20].

Come il sovrano, per gli atti svolti in qualità di persona privata poteva essere chiamato a rendere conto, così quando violava i principi fondamentali del patto perdeva sostanzialmente la sua prerogativa pubblica e poteva essere punito[21]. Al riguardo Paul Johann Anselm Feuerbach introduceva la sua concezione della pena prendendo le distanze da quanti vi vedevano un mezzo di miglioramento degli uomini[22]. Essa si fondava su un meccanismo psicologico di associazione fra un comportamento e le sue conseguenze e aveva funzione di deterrenza in difesa della società. Spesso la semplice minaccia della pena era efficace. Se nondimeno il reato veniva compiuto, allora occorreva mettere in atto la minaccia e punire. Nel caso di gravissimi reati era legittima la morte[23]. Questo discorso che avrebbe avuto importanti applicazioni nei suoi interventi più strettamente giuridici, veniva inquadrato nell'ambito dei rapporti fra sudditi e sovrano. Poiché il diritto alla difesa doveva essere già attribuito al singolo nello stato di natura, questi aveva anche il diritto «originario» alla punizione, mentre lo stato poteva vantarne uno solo «derivato». Così quando il sovrano veniva meno alla sua funzione in modo grave, i sudditi potevano legittimamente punirlo[24].

---

[17] *Anti-Hobbes*, 48, 47, 234.

[18] *Ibi*, 99-100, 96, 99, 124, 138, 140-145.

[19] *Ibi*, 50, 86-87, 92-93, 120, 122, 125, 127, 128, 245, 264, 298-299.

[20] *Ibi*, 74-75, 78, 79, 180, 235, 257, 298.

[21] *Ibi*, 268-273, 279, 300.

[22] *Ibi*, 204.

[23] *Ibi*, 208-213, 216-218, 221, 226. Per la sua approvazione della pena di morte, cfr. Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 124-125 [87]; Kipper, *op. cit.*, 165-167. Il figlio Ludwig nel pubblicare il *Nachlass* del padre dichiarò che questi in seguito avrebbe cambiato opinione e addusse una testimonianza indiretta (GW XII 217-218).

[24] *Anti-Hobbes*, 230, 231, 227-229.

La teoria del giovane dottore in giurisprudenza era sicuramente ardita. L'esecuzione del re Luigi XVI era recente. Egli la menzionava accanto a quella del re Carlo I, pur senza esprimersi favorevolmente[25]. Tuttavia, da un lato insisteva sui limiti del potere sovrano, dall'altro si addentrava nelle possibili forme di resistenza. Se gli era più semplice ammettere la resistenza passiva agli ordini ingiusti, più difficile era legittimare l'opposizione attiva, che però ammetteva nei casi estremi di violazione della libertà[26]. A rigor di termini, col suo grave arbitrio, era il sovrano a compiere la rivoluzione piuttosto che il popolo a insorgere[27]. Per appianare eventuali conflitti interpretativi fra sovrano e sudditi, Paul Johann Anselm Feuerbach proponeva un organismo giuridico che, pur non arrogandosi una sovranità superiore, potesse dirimere le controversie[28].

Oltre a questa esposizione complessiva, che risentiva della sua passione per la filosofia e per il pensiero liberale, egli pubblicò sia una grossa opera in due volumi per la revisione del diritto penale, sia un manuale di esposizione della stessa disciplina che a lungo sarebbe stato il punto di riferimento dell'istruzione universitaria in Germania[29]. All'età di 26 anni Paul Johann Anselm Feuerbach aveva già un nome prestigioso e otteneva la cattedra prima a Kiel e poi a Landshut, dove lo stato di Baviera aveva trasferito l'università da Ingolstadt, prima di insediarla definitivamente a Monaco (1826). Nella sua prolusione inaugurale a Landshut, intitolata *Über Philosophie und Empirie in ihrem Verhältnisse zur positiven Rechtswissenschaft* (1804) aveva esaltato il "giurista filosofico" che sapeva unire la filosofia con l'esperienza e considerare accanto alle leggi costituitesi storicamente in uno stato la legge eterna della giustizia[30].

La Baviera, nel corso delle guerre napoleoniche, si era rafforzata e aveva avviato un deciso programma di riforme, sotto la guida del conte Maximilian Montgelas. Nel suo sforzo di centralizzazione burocratica

---

25 *Ibi*, 232.

26 *Ibi*, 298, 294-298, 291-294.

27 *Ibi*, 51.

28 *Ibi*, 241, 247-248, 260-261.

29 *Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts*, 1799-1800, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden peinlichen Rechts*, 1801; Kipper, *op. cit.*, 25-29; Winiger, *op. cit.*, 19. In questo modo, secondo Ludwig Feuerbach, il padre poneva un limite all'arbitrio dei giudici, cfr. GW X 325.

30 Kipper, *op. cit.*, 52-55. Si contrapporrà alla scuola storica di Savigny, Radbruch, *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 330. Cfr. anche questo aspetto messo in rilievo dal figlio Ludwig, GW X 325.

aveva promosso un nuovo gruppo di funzionari, svincolati dalle realtà locali e fedeli al potere sovrano. Così, pur trattandosi di un paese cattolico, non aveva esitato a chiamare intellettuali protestanti dal nord, come Friedrich Heinrich Jacobi e Friedrich Thiersch all'accademia di Monaco, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus a Würzburg, Schelling pure a Würzburg e poi a Monaco, Hegel al ginnasio di Norimberga, Savigny alla stessa università di Landshut. In questa prospettiva rientrava la chiamata del giurista liberale, Paul Johann Anselm Feuerbach, che si vide ben presto affidare compiti rappresentativi come delegato della sua università presso il governo. Al contrario crescevano le ostilità nell'università di Landshut, divisa fra illuminati e conservatori, ma anche dominata dalle gelosie. Anche qui Paul Johann Anselm Feuerbach rivelò la sua natura. Durante una disputa per un dottorato, fu attaccato sarcasticamente da un collega. Indignato, abbandonò senza giustificazioni l'insegnamento e la stessa città di Landshut presentandosi direttamente al ministro, che non poteva essere felice di ciò, ma non prese provvedimenti punitivi[31].

Il docente, che non era rimasto nemmeno due anni a Landshut, fu chiamato a Monaco a dirigere una sezione del ministero di Grazia e Giustizia. Non sarebbe più tornato in cattedra. Dal 1806 al 1814 egli avrebbe lavorato a redigere un nuovo codice penale che non solo avrebbe modificato radicalmente l'amministrazione della giustizia in Baviera, ma avrebbe assunto un valore esemplare in tutta la Germania e al di fuori. Mediante l'abolizione della tortura e l'equiparazione delle classi di fronte alla legge esso si proponeva di tradurre in realtà le nuove idee, secondo un'esigenza riformatrice che avrebbe proclamato anche il figlio Ludwig all'inizio della sua produzione filosofica. Il cittadino veniva garantito non solo dalle prepotenze dei criminali, ma anche dall'arbitrio statale secondo un orientamento che abbiamo riscontrato fin dalle prime opere. Anche il ricorso alla grazia doveva essere scoraggiato poiché attenuava il rigore della legge e il suo potere di deterrenza. Il determinismo psicologico, sul quale veniva fondata tale deterrenza, valeva secondo lui solo per la sfera giuridica, nettamente separata da quella morale, secondo una contrapposizione, già teorizzata da Christian Thomasius e ripresa da Kant. Paul Johann Anselm Feuerbach però la accentuò allontanando dalla concezione

---

[31] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 100-108, 131 [64-72, 93]; Claudio Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Bari, Laterza, 1963, 17-18; Kipper, *op. cit.*, 55-57; Winiger, *op. cit.*, 15-18, 20.

della pena il motivo della responsabilità e il fine del miglioramento educativo. Egli esercitò fin dai primi anni del suo insegnamento anche la pratica della consulenza giuridica, essenziale anche per la stesura delle leggi. In seguito però si dovette riscontrare nel suo codice un'eccessiva severità e una qualche astrattezza, cosa che l'autore stesso riconobbe auspicando adattamenti alla realtà[32].

Il codice era sostanzialmente pronto nel 1807 e, passato al vaglio dei vari organismi, entrò definitivamente in vigore nel 1813. Sarebbe diventato il modello dei codici penali adottati non solo da altri stati tedeschi, ma anche altrove. Mentre il re Maximilian Joseph I riconosceva i meriti di Paul Johann Anselm Feuerbach conferendogli, prima, il titolo di cavaliere (1808) e, poi, assegnando a ciascuno dei suoi cinque figli un sussidio di 800 Gulden qualora si fossero iscritti all'università, le opposizioni si facevano sempre più forti. Obiettivo non era soltanto lui, bensì tutto quel circolo di intellettuali protestanti venuti dal nord che si erano sentiti come investiti dalla missione di illuminare l'ambiente bavarese. Ci furono episodi di intolleranza[33]. Tuttavia il declino del consigliere di stato avvenne in seguito al crollo di Napoleone e al formarsi di un nuovo clima politico. Nella campagna di Russia erano morti anche 30.000 Bavaresi. L'insofferenza popolare contro i Francesi era dunque montata. Paul Johann Anselm Feuerbach, che pure aveva apprezzato il nuovo spirito da loro diffuso, ora prendeva le distanze e vedeva nel disastro capitato uno stimolo potente al risveglio dell'Europa e in particolare della Germania. In *Über die Unterdrückung und Wiederbefreiung Europens* (*L'oppressione e la rinascita della libertà dell'Europa*) (1813), che fu tradotto persino in italiano[34], l'incendio di Mosca era rappresentato come il momento in cui si era spezzato l'incantesimo del conquistatore del mondo. La concentrazione di tanti sconvolgimenti, provocati in pochi anni dalla prepotenza di un'unica mano, faceva percepire l'importanza dell'epoca e

---

[32] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 79-80, 107-112, 123-124 [45-46, 71-76, 85-86]; Kipper, *op. cit.*, 25-26, 29, 32-33, 36, 59-61, 68, 145-146, 165-167. Per le basi psicologiche, anche personali, della sua concezione della pena, cfr. Radbruch, *Feuerbach als Kriminalpsychologe* (1909), in: Id., *Gesamtausgabe* VI, 279-287, spec. 282-287. Ludwig Feuerbach sottolineò l'attenzione psicologica, ma anche il disappunto del padre per modifiche che alterarono lo spirito del suo lavoro (cfr. GW X 326).

[33] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 113-128, 131-137 [77-91, 93-99]; Kipper, *op. cit.*, 69; Winiger, *op. cit.*, 20-23, 33.

[34] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 141-142 [102-103]; Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 19. Ludwig Feuerbach sottolineò l'orientamento verso il popolo di questi scritti in GW XII 252.

suggeriva un confronto con Alessandro Magno. Mai l'Europa aveva potuto assistere a qualcosa di più grande nel male e nel bene[35]. Ciò era stato voluto dalla "provvidenza" per risvegliare i popoli alla «santa lotta per l'onore e la patria, per la libertà e la giustizia»[36]. L'imperatore francese aveva sì devastato le città, ma in tal modo aveva gettato i semi di un rivolgimento, anzi di una «grande rivoluzione mondiale»[37]. I popoli avrebbero preso coscienza della loro dignità. Inoltre le grandi idee della rivoluzione francese avevano continuato a fruttificare[38]. Sia gli aspetti negativi, sia quelli positivi contribuivano all'affermazione del nuovo spirito che covava già sotto la cenere. Nelle nuove prospettive Feuerbach accennava all'unità. Napoleone aveva unito tutti con un programma che poteva essere sintetizzato così: «Un Dio! Un imperatore! Una legge! Cioè: un pastore e un gregge!»[39]. Questo poteva valere come un monito ai principi tedeschi divisi e chini soltanto sui propri interessi. La liberazione dal tiranno non poteva essere un ritorno al passato, ma l'inizio di una nuova epoca[40].

Benché Paul Johann Anselm Feuerbach fosse un liberale conservatore e si rivolgesse più ai governanti che ai sudditi, il suo vibrante invito all'unità, come pure alla presa di coscienza di "milioni" di uomini non poté non allarmare il governo e il circolo di Montgelas[41]. Del resto egli, all'apertura del congresso di Vienna, accentuò le sue richieste auspicando in *Deutsche Freiheit und Vertretung deutscher Völker* (*Libertà tedesca e rappresentanza dei popoli tedeschi*) un governo rappresentativo. La risonanza di questi proclami fu ampia: Karl Ludwig Sand, lo studente di teologia che avrebbe ucciso il conservatore August Friedrich Ferdinand Kotzebue e sarebbe diventato il simbolo delle aspirazioni patriottiche, si era infiammato alla lettura di uno di questi proclami del giurista[42]. Il governo decise dunque il suo allontanamento dagli incarichi ministeriali e lo nominò secondo presidente della corte d'appello di Bamberg subordinandolo di fatto al primo presidente, che pure gli era inferiore di grado nella carriera. Assunto il nuovo incarico

---

35 *Über die Unterdrückung und Wiederbefreiung Europens*, s.d., 21, 26, 3-4, 29.
36 *Ibi*, 13-14, 29.
37 *Ibi*, 11, 16.
38 *Ibi*, 12-13, 17-19.
39 *Ibi*, 21-22.
40 *Ibi*, 26, 14-16, 30-31.
41 *Ibi*, 12-13; cfr. Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 142-145 [102-106]. Ludwig Feuerbach sottolineò l'ardore del padre per la libertà (cfr. GW X 327).
42 Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 145-147 [106-108]; Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 19; Kipper, *op. cit.*, 70; Winiger, *op. cit.*, 25-27.

nel giugno 1814, dovette ben presto accorgersi della situazione insostenibile, quando gli fu osservato che avrebbe dovuto operare solo in sostituzione del primo presidente. Dopo pochi mesi era ridotto a un'inattività ben retribuita, ma frustrante.

Solo tre anni dopo, in seguito al licenziamento di Montgelas, egli fu nominato presidente della corte d'appello di Ansbach. Nel frattempo continuò la sua attività pubblicistica denunciando il pericolo che il concordato fra la Baviera e la Santa Sede comportava per la libertà, in particolare per la minoranza protestante che rischiava di non ricevere un pari trattamento. Esaltò anche la concezione luterana della chiesa invisibile e della libertà interiore[43]. Pubblicò inoltre un'opera sulla pubblicità dei processi adducendo un ampio spettro di ragioni storiche, giuridiche e psicologiche che da un lato militavano a favore della notificazione al pubblico dei procedimenti giuridici, dall'altro mettevano in guardia dall'assunzione acritica del modello francese di pubblicità, che poteva diventare un ulteriore incentivo al vizio[44].

L'ultima occasione in cui Paul Johann Anselm Feuerbach espresse la sua indipendenza di giudizio, come sempre in modo impulsivo, fu quella provocata dal ritrovamento di Kaspar Hauser, un adolescente comparso come dal nulla e poi ucciso. Già ospite in casa Feuerbach, era stato argomento del libro di Paul Johann Anselm, *Kaspar Hauser. Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen* (*Kaspar Hauser. Un delitto esemplare contro la vita spirituale dell'uomo*) e grazie ad esso era divenuto un caso noto in tutta Europa[45]. La descrizione di Kaspar Hauser secondo tratti riconducibili al buon selvaggio di Rousseau si fondeva alla diffidenza verso i giochi di potere dei principi[46]. Paul Jo-

[43] Per le sue preoccupazioni rispetto al concordato, cfr. le sue lettere a Tiedge del 21 gennaio 1818, GW XII 369; a Elise von der Recke, del 12 febbraio 1818, GW XII, 373-374 e ad ambedue del 27 marzo 1819, GW XII 391; per queste notizie, cfr. anche Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 149-152, 168, 171-181 [110-113, 128, 132-141]; Id., *Feuerbach als Kriminalpsychologe*, 280; Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 20; Kipper, *op. cit.*, 72-74, 127-131; Winiger, *op. cit.*, 27-30.

[44] *Betrachtungen über die Öffentlichkeit und Mündlichkeit der Gerechtigkeitspflege*, 1821, 1825, cfr. Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 193-194 [152-153]: «Es ist Feuerbachs bedeutendste Arbeit» (193 [152], 199 [158-159]; per le riserve rispetto al modello francese, cfr. anche Kipper, *op. cit.*, 124-125.

[45] Ansbach, Dollfuß, 1832, tr. it. Rossana Sarchielli e Rosella Carpinella Guarneri col titolo *Kaspar Hauser. Un delitto esemplare contro l'anima*, postf. Germinello Alvi, Milano, Adelphi, 1996. Kipper, *op. cit.*, 169-170.

[46] Sull'influenza dell'infatuazione giovanile di Paul Johann Anselm Feuerbach per Rousseau, cfr. Radbruch, *Feuerbach als Kriminalpsychologe*, 286. Sulle trame dei principi per nascondere le loro tresche il giurista doveva avere informazioni dirette anche per gli ascendenti della moglie Wilhelmine, cfr. Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 58-59 [26-27].

hann Anselm sospettò, prima, che il trovatello fosse discendente di nobiltà ungherese, poi, che fosse figlio naturale del granduca Karl von Baden, come dichiarò in una denuncia segreta alla regina Karoline, vedova di Max Joseph[47]. Ciò poteva giocare un ruolo nella disputa dinastica per la successione al trono del Baden fra la Baviera e il conte Hochberg del Baden[48]. La regina rispose confutando, attraverso prove, l'ipotesi. Paul Johann Anselm Feuerbach provò altre strade, poi dovette nutrire i primi dubbi sulla sincerità di Kaspar Hauser e pentirsi del libro scritto[49]. Quasi improvvisamente però egli moriva, il 29 maggio 1833, a Francoforte per un colpo apoplettico, mentre era in visita alla sorella Rebekka. Si sussurrò pure che fosse stato avvelenato a causa della vicenda di Kaspar Hauser, il quale, peraltro, il 14 dicembre dello stesso anno, sarebbe stato ferito a morte[50]. Tuttavia Paul Johann Anselm Feuerbach era malato da due anni e aveva sentito sempre più venir meno l'«antico fuoco» che lasciava spazio solo a «carbone di scarsa qualità»[51]. Lo stesso Ludwig Feuerbach nella lettera al fratello Friedrich descrive il progressivo declinare delle forze paterne nei giorni precedenti[52].

L'influenza di Paul Johann Anselm Feuerbach sul figlio Ludwig fu profonda. Se questi in gioventù dovette lottare con il padre per far valere le proprie scelte, come pure si distinse per un temperamento più riservato e introverso[53], poi rivelò affinità di tratti e di convinzioni, connesse alla più profonda tradizione liberale. Negli aforismi lasciati dal padre si è notata la prevalenza dell'umanità sull'individuo, anche per il suo potere illimitato, un'idea che sarebbe diventata nodale nell'*Essenza del cristianesimo*. Pure l'interesse per il metodo "psicologico" fu condiviso da entrambi[54]. Tratti comuni si possono ravvisare anche nella passionalità, interpretata da Ludwig Feuerbach come espressione

---

[47] *Mémoire über Kaspar Hauser* e lettera accompagnatoria del 27 gennaio 1832, GW XII 567-578, 565-566; Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 241-247 [195-201]; Kipper, *op. cit.*, 170-171.

[48] GW XVII 413.

[49] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 247-251 [201-204]; Kipper, *op. cit.*, 170-171; Winiger, *op. cit.*, 30-31.

[50] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 254-255 [208-209]; Kipper, *op. cit.*, 172, Winiger, *op. cit.*, 31.

[51] Lettera alla sorella Rebekka del marzo 1833, GW XII, 588; Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 252-254 [205-208]; Kipper, *op. cit.*, 177.

[52] GW XVII 154-155.

[53] GW XVII 49.

[54] Per le affinità col padre, cfr. Kohut, *op. cit.*, 4-6; Schott, *op. cit.*, 22; anche Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 221 [177] che vede in Ludwig «eine glückliche Mischung der väterlichen mit den mütterlichen Anlagen»; Id., *Feuerbach als Kriminalpsychologe*, 282-287.

di vulcanesimo. Da questo fenomeno geologico egli si mostrò attratto poiché vi vide in modo eminente l'operare della natura nell'uomo. In un saggio dedicato all'amico Christian Kapp egli avrebbe contrapposto nettunismo e vulcanesimo come fenomeni relativi alla maestà e alla potenza della natura secondo aspetti che ci possono richiamare il sublime, teorizzato da Kant. Sulla scorta dell'amico, egli avrebbe esaltato come «più sublimi» le esplosioni delle forze telluriche e vulcaniche rispetto agli equilibri impostisi successivamente[55]. La preferenza per il vulcanesimo rivela in Ludwig Feuerbach una profonda sintonia col carattere del padre. Alla sua opera di giurista illuminato Ludwig Feuerbach nella maturità dedicò tempo prezioso raccogliendone gli inediti che pubblicò come omaggio filiale[56]. Egli redasse anche per lui una voce nel Dizionario di Wigand e lasciò intendere di sentirsi in continuità col significato che quello aveva rappresentato per la cultura del suo tempo. Al riguardo sottolineò il temperamento focoso dell'uomo[57].

La sua passionalità si era espressa anche nella vita sentimentale. Verso la fine del periodo di Monaco, nell'estate del 1813, Paul Johann Anselm Feuerbach si era invaghito di un'altra donna, Nanette Brunner, moglie di un funzionario a lui ben noto, e aveva stretto con lei una relazione, da cui era nato un figlio. Nel 1816 aveva addirittura portato in casa l'amante illudendosi che la moglie accettasse la convivenza. Questa era però fuggita facendo sì che nella famiglia si giungesse, nel giugno del 1816, all'aperta separazione: con lei, a Bamberg, sarebbero vissute le tre figlie, mentre i maschi sarebbero rimasti col padre. Egli li portò con sé ad Ansbach, ma li sistemò in una casa separata affidandoli a una serva, mentre andava a vivere con l'amante e i figli di lei. Il trauma familiare trapela dalle lettere di Ludwig e dei suoi fratelli alla madre. Nel novembre del 1821 Nanette Brunner improvvisamente moriva e Paul Johann Anselm tornava dalla moglie, pur sentendo «nostalgia» per l'amante ormai «in cielo per l'eternità», come scriveva in una lettera[58]. La ricomposizione della famiglia non rimaneva però

---

[55] GW VIII 74. Nell'introduzione agli inediti del padre egli descrive la sua personalità come «assolutamente drammatica», una definizione ripresa da Radbruch, *Feuerbach-Gedenkrede* (1933), in: Id., *Gesamtausgabe*, VI, 296-305, qui 300; Id., *Ludwig Feuerbach als Kriminalpsychologe*, 283.

[56] *Anselm Ritter von Feuerbach's Leben und Wirken aus seinen ungedrückten Briefen und Tagebüchern, Vorträgen und Denkschriften*, veröffentlicht von seinem Sohne Ludwig Feuerbach, Leipzig, Otto Wigand 1852, ora in GW XII, da cui sono tratte le citazioni.

[57] GW X 330.

[58] GW XII 444.

senza strascichi spiacevoli: i figli dell'amante continuavano a vivere insieme con gli altri, mal sopportati per la loro petulanza[59]. Accanto a questa relazione il giurista aveva anche goduto della protezione e della confidenza accordatagli da Elise von der Recke (1756-1833), figlia del conte Friedrich von Medem, che era in contatto con i circoli e le personalità più in vista dell'illuminismo. L'aveva conosciuta, insieme al suo amico Christoph August Tiedge (1752-1841), durante una cura termale a Karlsbad nel 1815, mentre era ridotto dal governo all'inattività. Egli sicuramente sperava, attraverso di loro, di riallacciare importanti relazioni, ma finì per aprire il suo cuore e confidare le proprie traversie passionali, familiari e professionali. Soprattutto la contessa von der Recke divenne destinataria di molte sue lettere a tal punto da fungere come una sorta di madre spirituale[60]. Fu lei a chiamarlo Vesuvio, un epiteto a lui gradito[61]. Essa morì un mese prima di lui, una circostanza registrata dal figlio Ludwig nella lettera in cui descriveva al fratello Friedrich gli ultimi giorni del padre[62].

3. *La madre*

La madre, di non comune bellezza e sensibilità, fu oggetto inizialmente di poetici trasporti sentimentali da parte di Paul Johann Anselm Feuerbach[63] che, come abbiamo visto, poi venne raffreddandosi verso di lei fino alla separazione durata cinque anni. Per lei Ludwig nutrì sempre un intimo affetto. Essa ci appare come ripiegata su di sé e legata alla religione. Sulla sua devozione fece leva l'adolescente Ludwig per consolarla della separazione dal marito e dai figli. Proprio su questa lunghezza d'onda è possibile riconoscere una latente sintonia che si protrae fino al tempo della critica alla religione. Nella maturità Ludwig

---

[59] Per queste notizie, cfr. Kipper, *op. cit.*, 75-76; Winiger, *op. cit.*, 34-35; inoltre Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 158-160, 164, 216 [119-121, 125, 174], qui si sottolinea anche, in contrasto con la rara bellezza e sensibilità della moglie Wilhelmine (60 [27]), l'indole piuttosto comune di Nanette e quindi la stranezza di questa infatuazione per lei (160 [120-121]).

[60] Per l'appellativo di madre, a lei rivolta, cfr. molte lettere in GW XII 406, 420, 435, 437, 440, 453, 471, 523, 526, 559.

[61] Cfr. GW XII 391, 393; Kohut, *op. cit.*, 18-27, 2-4; Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 160-162 [121-123], secondo il quale però Feuerbach le avrebbe fatto conoscere solo il suo lato migliore (162 [123]; Kipper, *op. cit.*, 77-79, 175.

[62] GW XVII 155.

[63] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 60-64 [27-31]; Id., *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 332.

Feuerbach contrappose nettamente la fede alla ragione, ma nello stesso tempo la rivalutò sotto l'aspetto emozionale. La madre peraltro continuò a vedere in Dio un «saldo baluardo»[64].

L'esperienza della separazione dei genitori e del dolore materno deve aver influito anche sulle sue scelte sentimentali. Anch'egli, come il padre, sperimentò la passione e avvertì la difficoltà di conciliarla col matrimonio. Dopo due momenti di crisi, come vedremo, si decise per la stabilità della famiglia e per il legame con la moglie, anche se non sconfessò del tutto quanto aveva provato. In questo senso si può dire che sul suo temperamento abbiano influito entrambi i genitori portandolo a un singolare connubio fra passionalità e riflessione, ardore e moderazione, radicalità ed equilibrio. Mentre il padre contribuì a plasmare il suo ideale di sé, la madre rappresentò la sicurezza affettiva mediante quella dolcezza d'animo e quella grazia che sono state evidenziate dal nipote, il pittore Anselm nei suoi ricordi e nel suo ritratto[65].

4. *I fratelli*

Ludwig Feuerbach crebbe in una famiglia numerosa e mantenne stretti rapporti con i suoi quattro fratelli e tre sorelle, personalità altamente dotate e originali, con tratti non conformistici, ben diversi da quelli del borghese medio. L'energia del padre agì sia nel determinare forti orientamenti culturali e accese passioni, sia nel provocare reazioni, comportamenti eccentrici, sentimenti di depressione e malinconia.

Come abbiamo visto, il primogenito Wilhelm era morto all'età di un anno e mezzo. Perciò il fratello più anziano fu Joseph Anselm (1798-1851), che ebbe straordinario talento artistico. Oltre che archeologo, fu poeta, musicista, disegnatore e appartenne ai circoli romantici[66]. Secondo gli orientamenti familiari si era iscritto nel 1817 a giurisprudenza, era poi passato alla teologia, in seguito a una crisi interiore e a un'infatuazione mistica dovuta all'influenza di un professore. Il padre

---

[64] Lo scrisse il 30 agosto 1844, come riferisce Sass, *Ludwig Feuerbach in Selbstzeugnissen*, 101.

[65] Radbruch, che, come abbiamo visto, sottolineò la commistione di influenze paterne e materne, fece risalire alla madre soprattutto il senso della natura, cfr. *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie* (1944), 344; Winiger, *op. cit.*, 51.

[66] Radbruch, *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 334 contrappone il talento poetico del figlio alle velleità del padre, che pure compose poesie, cfr. Id., *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 54-55 [23-24].

che lo aveva esortato a scelte realistiche rispetto al suo futuro ricordando la propria sofferta decisione, lo aveva messo in guardia biasimando gli ingiustificati sensi di colpa e il fanatismo che accecava la ragione. In quell'occasione aveva anche esposto la propria concezione della religione che doveva essere tollerante, lasciare ampio spazio alla ragione e alle filosofie, incoraggiare l'uomo[67]. L'aveva anche condotto più volte da Elise von der Recke che sembra aver avuto un'influenza positiva sul giovane. Questi, ritrovato un certo equilibrio, passò alla filologia, divenne professore di ginnasio a Speyer e sposò Amalie Keerl, da cui nacque il pittore Anselm Feuerbach che, accanto a ritratti celebri, ci ha lasciato descrizioni toccanti dell'ampia famiglia Feuerbach. Tuttavia la morte prematura della moglie, già nel 1830, dopo quattro anni di matrimonio felice con una donna dalla dolcezza definita angelica, lo precipitò di nuovo nella crisi, dalla quale non poté più interamente risollevarsi. Né il successo scientifico e accademico, segnato dalla pubblicazione di un libro classico di grande valore, *Der vatikanische Apollo* (1833, 1855²) e dalla nomina a professore di archeologia nell'università di Friburgo, né un secondo matrimonio con Henriette Heydenreich, che ebbe per lui grande comprensione, né infine un agognato viaggio in Italia lo poterono liberare dalla malinconia. Se questa aveva, qualche volta, colpito il padre nel suo frenetico attivismo, ora si impadroniva del figlio. Era come se quel fuoco di famiglia si rivolgesse all'interno divorando ogni energia e riducendo Anselm a un vulcano spento. Ludwig Feuerbach gli fece visita tre anni prima che quello morisse, ma gli fu pressoché impossibile scambiare con lui una parola[68].

Karl Wilhelm (1800-1834), fu un geniale matematico e si distinse per importanti intuizioni come la scoperta del circolo matematico che da lui prese il nome di "circolo di Feuerbach". Estroverso, a differenza del fratello Anselm, scaricò all'esterno la sua energia dissipando le sue potenzialità. Mal adattandosi alla routine quotidiana, ricorse a gesti originali che furono raccontati, con ammirato stupore, dagli amici[69]. Studente universitario a Erlangen, insieme al fratello Anselm, dovette con questi condurre inizialmente una vita spensierata, tanto che arrivò su di loro un richiamo ufficiale per la condotta. I due fratelli

---

[67] Lettera al figlio Anselm del 17 aprile 1819, GW XII 394-395; Schott, *op. cit.*, 38; Kipper, *op. cit.*, 133-135.

[68] GW XIX 513; Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 184-192 [144-152]; Id., *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 333-336; Kipper, *op. cit.*, 140-142; Winiger, *op. cit.*, 35-36.

[69] Radbruch, *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 338-339, 352-353.

non avevano pagato le lezioni dei professori e si erano indebitati. In quell'occasione il padre fu costretto a chiedere l'intervento della moglie, separata, e ad avvalersi dell'intermediazione del figlio minore, Ludwig[70]. Fu proprio lui che qualche mese dopo rassicurò la madre del fatto che i due si fossero rimessi di impegno[71]. Nei desideri del padre, Karl avrebbe dovuto studiare giurisprudenza, ma ben presto si volse alla matematica e iniziò a ventiquattro anni l'insegnamento come professore ginnasiale a Erlangen. Fu però travolto da una vicenda politica. Durante il periodo universitario era stato, insieme al fratello maggiore, membro fondatore della nuova associazione studentesca "Bubenreuther" che, secondo l'onda del momento, coniugava il nuovo patriottismo con la richiesta di un governo costituzionale e rappresentativo del popolo. Si trattava di esigenze avanzate pubblicamente anche dal padre, Paul Johann Anselm. Se però questi si era rivolto prevalentemente al sovrano, le nuove associazioni studentesche, le *Burschenschaften*, si orientavano verso un nuovo e più ampio interlocutore, il popolo. Esse sognavano l'«unità e libertà della Germania sotto la forma di una repubblica», pur presieduta da «un sovrano col titolo di imperatore». Nello stesso tempo rispolveravano i costumi tradizionali contro ogni francesismo[72]. Avute informazioni in merito, il padre impose che i due uscissero dall'associazione, ma non fu ascoltato. Anzi Karl percorse la Germania allacciando relazioni fra le varie *Burschenschaften*. Com'è noto, anche molti che ebbero poi posizioni conservatrici furono membri di tali associazioni. Tuttavia le manifestazioni pubbliche, da loro organizzate, apparivano agli stati della Santa Alleanza sempre più pericolose. Quando Sand uccise a pugnalate Kotzebue e l'anno dopo fu giustiziato, i fronti erano ormai chiari. Da un lato gli studenti vedevano in Sand un eroe e chiamavano il luogo del patibolo quello della sua ascensione, dall'altro la reazione del Metternich aveva solidi pretesti per intervenire[73]. Il legame spirituale della famiglia Feuerbach con il gesto di Sand era peraltro profondo. Non solo Paul Johann Anselm aveva in un suo scritto alimentato l'ardore patriottico del giovane, ma i suoi figli erano andati devotamente a visitare la sua tomba e Ludwig

---

[70] Lettera alla madre del 7 agosto 1818, GW XVII 4-5.

[71] Lettera del 14 novembre 1818, GW XVII 6.

[72] Per i programmi e gli statuti, Erich Thies, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus oder die Heidelberger Philosophen und die 48er Revolution*, Heidelberg, Verlag Brigitte Guderjahn, 1990, 13; per le altre notizie Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 22; Winiger, *op. cit.*, 44; cfr. GW XVII 9.

[73] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 21; Winiger, *op. cit.*, 44-45.

Feuerbach trasmise la sua commozione alla madre, sicuro che anch'essa la condividesse[74]. Pure gli altri fratelli, Eduard e Friedrich, entrarono nelle *Burschenschaften.*

Karl dovette però pagare un prezzo altissimo. Arrestato pubblicamente in strada, fu incarcerato e tenuto per lungo tempo in isolamento. L'iniziale baldanza fu seguita da depressione e scrupoli che lo portarono a due tentativi di suicidio e lo lasciarono psicologicamente distrutto[75]. Moriva all'età di 34 anni[76].

Eduard August (1803-1843), più vecchio di un anno rispetto a Ludwig, gli fu affettivamente assai vicino. A differenza di Karl e di Ludwig, non riuscì a far prevalere sulle attese del padre la propria inclinazione per le scienze naturali. Arrendevole e tormentato dagli scrupoli, studiò giurisprudenza e divenne professore ordinario a Erlangen all'età di trent'anni, ma la sua produzione scientifica si inaridì presto[77]. Nella stessa università si trovava anche Ludwig come libero docente di filosofia, ma con prospettive sempre più scarse. In effetti questi nel 1836 abbandonò definitivamente l'università e dovette appoggiarsi sul fratello Eduard per avere dalla biblioteca i libri necessari ai suoi studi. I loro rapporti si intensificarono ancor più quando Eduard s'innamorò e sposò Simonie Stadler, figlia dell'amministratore della fabbrica di porcellane, di cui era in parte proprietario il fratello Ludwig insieme alla moglie. Ludwig peraltro ammirava molto Eduard per la sua predisposizione alle scienze naturali e per la straordinaria memoria[78]. A questi sarebbe toccato anche ordinare le carte del padre giurista. Tuttavia una congestione improvvisa lo portò alla morte all'età di quarant'anni. Ludwig sarebbe così subentrato al fratello nel compito filiale. Dei due figli lasciati da Eduard sussistono tuttora discendenti[79].

---

[74] GW XVII 9. Fra l'altro Sand era originario dei dintorni di Erlangen, pur essendo iscritto all'università di Jena.

[75] Cfr. la sua lettera a Ludwig Feuerbach del 6 giugno 1825, in cui gli comunica la sua scarcerazione e accenna ai suoi problemi mentali, GW XVII 85.

[76] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 209-213, 218-221 [168-171, 177-178]; Id., *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 339-340; Winiger, *op. cit.*, 36-37, 43-48.

[77] Radbruch, *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 340-341.

[78] Cfr. il necrologio da lui scritto, GW IX 345. Qui egli fece anche risalire il temperamento solitario e melanconico del fratello al fatto di aver dovuto sacrificare la sua inclinazione giovanile alla volontà del padre (*ibi*, 347, 344).

[79] Winiger, *op. cit.*, 38. Paul Johann Anselm Feuerbach avrebbe chiamato col nome di Eduard questo figlio per la simpatia provata verso Edouard Bomston della *Nouvelle Héloïse* di Rousseau, cfr. Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 94 [58]; Kipper, *op. cit.*, 20.

Il più giovane dei maschi, Friedrich Heinrich (1806-1880) subì fortemente l'influenza di Ludwig, che, dopo la morte di Eduard, si affezionò ancor più a lui. Dopo lo studio della teologia, egli si dedicò alle lingue orientali divenendo esperto della letteratura indù e ottenendo padronanza anche dell'italiano, del francese e dello spagnolo. In alcuni scritti si presentò come divulgatore delle idee del fratello Ludwig. Frequentando la sua casa, s'innamorò anch'egli di una figlia dell'amministratore della fabbrica di porcellane, ma alla fine non si sposò e preferì vivere del modesto sussidio che lo stato di Baviera assegnava ai figli dei consiglieri di stato[80].

Delle sorelle, che avevano avuto un'educazione più domestica e più legata alla madre, quella che si distinse fu Rebekka Magdalene, chiamata «Helene» (1808-1888), la più graziosa e avvenente. Sposatasi assai giovane a un magistrato ben più vecchio di lei, Ludwig von Dobeneck, presumibilmente per volere del padre, che pure era stato lontano dalla sua infanzia, giunse alla separazione dopo quattro anni di matrimonio. Da allora ebbe una vita inquieta cadendo in profonde depressioni e girovagando per l'Europa come insegnante o dama di compagnia. Assai portata alla poesia e alla musica, si infatuò per Niccolò Paganini. Caduta in crisi mistiche e convertitasi al cattolicesimo, si circondò di simboli religiosi, corone e santini. Morì a Treviso in totale povertà[81].

Anche le altre due sorelle, Leonore (1809-1885) e Elise (1813-1883) avevano talento artistico e, soprattutto musicale. Non si sposarono e vissero insieme con la madre svolgendo un discreto ruolo di consiglio e mediazione verso i fratelli e i nipoti[82].

Originalità, ribellione, genialità, ma anche sottomissione, introversione e inquietudine sono dunque evidenti in questa grande famiglia, in cui Ludwig Feuerbach fu profondamente radicato e rappresentò un punto di riferimento avendo mostrato maggior equilibrio e avendo goduto di una più ferma stima da parte del padre[83]. Eccezionali talenti artistici e scientifici, razionalità e misticismo, straordinarie energie e volontà di realizzazione, ma anche crisi e depressioni caratterizzarono

---

[80] Radbruch, *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 347; Winiger, *op. cit.*, 38-39.

[81] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 230-231 [186-187]; Id., *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie*, 347-348; Winiger, *op. cit.*, 40.

[82] Winiger, *op. cit.*, 40.

[83] Per Radbruch, Ludwig fu il più solido dei fratelli, cfr. Id., *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 221 [177], Id., *Anselm Feuerbach der Jurist* (1925), Id., *Gesamtausgabe* VI, 288-289, qui 289.

queste personalità che, nella loro diversità, ebbero fra loro scambi intensi e si riconobbero entro un comune orizzonte di affetti e sotto quel simbolo del fuoco che li contraddistinse[84].

[84] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 231 [187]: «Welche Spannweite in dieser einzigartigen Familie von dem Atheisten Ludwig bis zu der Konvertitin Helene».

DALLA TEOLOGIA ALLA FILOSOFIA

Il passaggio dalla teologia alla filosofia, così frequente nei pensatori tedeschi fino alla frattura di metà Ottocento, assunse per Ludwig Feuerbach un valore emblematico: esso non si riferiva soltanto a un momento della sua vita, ma designava la direzione del suo essere, anzi la tendenza dominante della cultura contemporanea[1].

1. *Le prime inclinazioni e i primi interessi: la religione*

Mentre Paul Johann Anselm Feuerbach ebbe la sua parentesi di insegnamento universitario a Landshut, nacque, il 28 luglio 1804, il suo quarto figlio, Ludwig Andreas, che fu battezzato secondo il rito cattolico, benché i genitori fossero luterani. La città era cattolica e, al di là della possibile mancanza di un pastore protestante, si può pensare a un gesto di riguardo verso la confessione lì praticata, ma anche a una posizione meno legata ai dogmi e più sensibile al messaggio morale, come abbiamo visto nella lettera del padre al figlio Anselm[2]. La Baviera aveva allora acquisito territori protestanti e aveva riconosciuto parità giuridica alle due più importanti confessioni, ma intanto, sotto l'influenza dell'illuminismo, si diffondeva fra i ceti più colti una svalutazione dei riti e dei dogmi[3] che, come abbiamo visto, Paul Johann Anselm condivideva appoggiandosi al concetto luterano di chiesa invisibile e alla centralità della mitezza di Cristo, rivolta a tutti gli uomini[4].

---

[1] Sulla teorizzazione del passaggio, cfr. *Übergang von der Theologie zur Philosophie*, in: Francesco Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, 96-133 e in L. Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, Hrsg. W. Jaeschke u. W. Schuffenhauer, Hamburg, Meiner, 1996, 101-118; GW X 160, tr. it. Cesa, *Scritti filosofici* (SF), Roma, Laterza, 1976, 287-288.

[2] GW XII 394-395.

[3] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 17; Winiger, *op. cit.*, 52; Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle/Saale, Max Niemeyer, 1929, 47, 49, 76-77, 158-160, 174, 180-181, 200, 234-240, 255-258, 262, 285-290, 297-298, 300, 303-304, 354; Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Gütersloh, Bertelsmann, 1949-1954, II 120-121, 140-141, 163-173, 176-177, IV 11, 13, 28-30, 34-35, 40-46.

[4] Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, 171-181 [132-141]; Kipper, *op. cit.*, 136-138.

L'infanzia di Ludwig si svolse a Monaco, dove la famiglia si trasferì poco dopo la sua nascita. Qui frequentò le prime scuole. Anche se queste forse erano già statali, gli insegnanti erano in gran parte ecclesiastici cattolici[5]. Si può dunque supporre che la prima educazione scolastica sia stata cattolica, mentre in casa dominava una concezione protestante di ispirazione razionalistica[6]. Forti stimoli culturali Ludwig dovette ricevere dagli amici del padre che frequentavano abitualmente la famiglia, come il filologo Friedrich Thiersch, che aveva fatto da precettore ai due fratelli maggiori, Friedrich Immanuel Niethammer, chiamato dal governo bavarese per il riordinamento delle istituzioni scolastiche, dopo che si era formato a Tubinga con Hegel e Schelling e aveva collaborato anche con Fichte a Jena venendo coinvolto nella polemica sull'ateismo[7], e infine Jacobi al quale, come vedremo, Ludwig Feuerbach si sarebbe riferito ripetutamente nei suoi scritti.

Nel breve periodo di residenza a Bamberg, Ludwig frequentò la scuola e riportò un giudizio positivo sul suo carattere, il suo impegno e la sua disciplina[8]. Erano gli anni della crisi e della separazione fra il padre e la madre. Egli reagì immergendosi nello studio e cercando di contribuire all'appianamento delle tensioni. Ad Ansbach, dove i figli maschi si erano trasferiti al seguito del padre, Ludwig fu iscritto al prestigioso *Gymnasium Carolinum* e si distinse per la diligenza soprattutto nello studio della Bibbia. Nel giudizio finale gli si riconobbe perfino una «grande competenza nella lingua biblica». Per apprendere l'ebraico egli aveva frequentato lezioni private presso il rabbino Moses Wassermann che era in rapporti con suo padre e condivideva con lui una visione aperta, liberale. Quando Elise von der Recke mandò un libro dell'ebreo liberale Friedländer a Paul Johann Anselm Feuerbach, questi lo fece conoscere al rabbino. Dal canto suo Ludwig impartì lezioni di latino al figlio del rabbino, stabilì un'amicizia che avrebbe sfidato gli scherni del popolino e sarebbe durata tutta la vita[9]. Più di venticin-

---

[5] Winiger, *op. cit.*, 52.

[6] Schott, *op. cit.*, 23-24 che vede nell'ambiente cattolico di formazione un motivo dell'apprezzamento da parte di Feuerbach di aspetti tipici di quella confessione.

[7] Karl Rosenkranz, *Hegel's Leben*, tr. it. Remo Bodei, Milano, Mondadori, 1974, 90, 94, 166, 236, 241, 263-264; Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004, 14-16, 22-24, 73-74, 287-289, 410-412.

[8] Cfr. Wilhem Bolin, *Biographische Einleitung*, SW XII 6.

[9] Kohut, *op. cit.*, 30; Winiger, *op. cit.*, 54; Schott, *op. cit.*, 30; cfr. anche la propria presentazione nella lettera a Ludwig Noack, 21 giugno 1846, GW XIX 68, 71 e la lettera del padre a Elise von der Recke, 19 marzo [1829], GW XII 475. Per i meriti di Kohut nell'aver messo in luce per primo questi rapporti, cfr. Dominique Bourel, *Ludwig Feuerbach: Die jüdische Lektüre*, in:

que anni dopo, per dimostrare la serietà del suo studio della Bibbia, egli avrebbe ricordato l'apprendimento adolescenziale dell'ebraico. In effetti nel fondo Feuerbach si trovano numerosi fogli di compilazione relativi a vocaboli ebraici, tratti da vari libri biblici, ma anche appunti grammaticali, per es. sui numeri. Se è difficile dimostrare che abbia acquisito una padronanza della lingua, è indiscutibile il suo impegno nell'approfondimento degli aspetti filologici e culturali ebraici[10].

Egli maturò anche la decisione di dedicarsi alla teologia, cosa che non dovette sorprendere la famiglia, visti i tentennamenti del fratello più anziano, Anselm, per la teologia. Una scelta analoga venne fatta, in seguito, anche dal più giovane Friedrich. Ludwig Feuerbach avrebbe, più tardi, evidenziato la propria motivazione interna e assolutamente autonoma, connessa a «un bisogno di qualcosa» che non gli davano né «l'ambiente», né «l'insegnamento ginnasiale»[11]. Tuttavia avrebbe anche designato quegli anni come un periodo piatto[12]. L'insoddisfazione si legava alla sofferenza per la situazione familiare, come risulta dalle lettere alla madre, le prime che ci sono state conservate dell'adolescente Ludwig. In esse la preoccupazione di tener al corrente la madre della situazione dei suoi figli e dello stesso marito e di confortarla nella lontananza si collega a un'evidente enfasi religiosa, come si può costatare da questa invocazione: «Voglio guardare in alto, al cielo, verso l'ineffabile e implorarlo con fervore e umiltà affinché a te, o buona mamma, e alle tue care figlie dia buona salute e riversi su di voi in abbondanza pace, tranquillità, serenità e gioia»[13].

In occasione di un lungo soggiorno di studio del padre a Parigi in compagnia di Nanette Brunner[14], Ludwig insieme a Eduard e Friedrich aveva fatto visita alla madre e alle sorelle a Bamberg. Il padre avrebbe potuto adirarsi poiché tutto era avvenuto senza il suo permesso. Anzi il più piccolo, Friedrich, si era trattenuto là. Ludwig, di ritorno, scriveva alla madre con molta nostalgia dicendo che sarebbe rimasto molto più volentieri con lei. Egli lasciava trapelare il timore del padre, ma dichia-

---

Feuerbach und der Judaismus, Hrsg. U. Reitemeyer, T. Shibata, F. Tomasoni, Münster, Waxmann, 2009, 127.

[10] Si veda la citata lettera a Noack, GW XIX 68, 71; Schott, *op. cit.*, 37; per gli inediti, cfr. UB München 935d 8.1-4.

[11] GW XIX 68, 71; Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 22; Winiger, *op. cit.*, 53-55.

[12] GW X 151.

[13] Lettera alla madre del gennaio 1819, GW XVII 7.

[14] Il viaggio, che pure fu occasione per conoscere importanti pensatori e significative procedure giuridiche in Francia, gli fu suggerito e finanziato dal governo bavarese al fine di appianare i suoi conflitti con il collegio dei giudici del suo distretto, cfr. Kipper, *op. cit.*, 122-124.

rava di attenderlo con tranquillità e fermezza, pronto a tutto e in primo luogo a parlare apertamente. Il diciassettenne si consolava pensando che «ciò che Dio vuole è ben fatto» e tornava ai libri, i suoi «migliori amici»[15]. Tre mesi dopo, mandava alla madre informazioni sui fratelli e sul padre, finalmente ritornato, ma insieme le suggeriva di far leggere alle sorelle, oltre alla Bibbia, le *Stunden der Andacht* (*Ore di meditazione*), un'opera di devozione, che attenuava a tal punto l'aspetto dogmatico da rendere difficile l'individuazione della provenienza cattolica o protestante dell'autore. Essa si collegava a quel filone sentimentale, prima alimentato dal pietismo e poi dall'illuminismo razionalistico che aveva portato alla diffusione fra i protestanti dell'*Imitazione di Cristo*, depurata da tratti cattolici[16]. Rispetto alla Bibbia il giovane consigliava il «bel libro di Tobia», il libro del Siracide e il «sublime e bel discorso della montagna nei capitoli quinto, sesto e settimo di Matteo»[17]. Questi suggerimenti dimostrano una consuetudine con la Bibbia, accostata in un'ottica edificante e consolatoria[18], che del resto non era lontana neppure dalla concezione paterna della religione[19].

Nel tracciare retrospettivamente il suo percorso Feuerbach insistette sull'esperienza personale della religione: «Carissimo! Lascia che te lo dica: se mai c'era uno che fosse destinato e che avesse il diritto di pronunziare un giudizio sulla religione, quello ero io; perché io non mi sono limitato a studiare la religione dai libri; ma ho imparato a conoscerla dalla vita»[20]. Da questo fervore religioso, che l'avrebbe portato alla preghiera intensa, al digiuno con conseguenze dannose per il fisico, non dovette essere assente neppure qualche inclinazione al misticismo. Infatti nel giudizio finale, sopra ricordato, non manca un monito contro questo pericolo. Si dichiara infatti che alcuni suoi componimenti avrebbero indotto a metterlo in guardia dal «rozzo misticismo»[21].

---

[15] Lettera del 13 maggio 1821, GW XVII 11.

[16] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 21, Schott, *op. cit.*, 26; l'autore delle *Ore di meditazione*, rimasto per lungo tempo sconosciuto, era Heinrich Zschokke (1771-1848), pedagogista protestante e amico di Pestalozzi. Per questa spiritualità, cfr. Horst Dreitzel, *Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates*, in: *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen*, Hrsg. Friedrich Vollhardt, Tübingen, Niemeyer, 1997, 32-33, 38-39, 45.

[17] Agosto, 1821, GW XVII 15.

[18] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 20-21; Winiger, *op. cit.*, 53.

[19] Anch'egli affermò l'importanza morale della Scrittura e ribadì fino alla fine della vita il motivo della fiducia in Dio, cfr. Kipper, *op. cit.*, 138.

[20] GW X 172, tr. it. SF 299-300.

[21] Winiger, *op. cit.*, 55.

Che una tendenza simile allignasse nella famiglia, e questo in contrasto con la razionalità del padre, è già emerso prima. Rispetto alla crisi del fratello Anselm o della sorella Helene, il misticismo di Ludwig dovette essere più equilibrato. A quel periodo Ludwig Feuerbach fece risalire un brano da lui tratto da Agostino che invitava a disprezzare se stessi e a riconoscere nelle proprie azioni l'opera di Dio[22]. Si trattava anche di rinunciare alle cose del mondo secondo un'altra citazione da Martin Opitz (1597-1639)[23]. Il superamento della propria individualità e della realtà contingente in una prospettiva di universalità e eternità veniva però rivolto in una particolare direzione da un suo maestro di ginnasio, Theodor Lehmus (1777-1837) che si era avvicinato alla filosofia dei pensatori idealistici e alla teologia speculativa di Karl Daub[24], quello che sarebbe diventato la guida di Ludwig Feuerbach all'università. Con Daub Lehmus condivideva il rifiuto del razionalismo e la rivalutazione dei dogmi, in particolare della Trinità, come espressioni di profonde verità. Per i razionalisti, che dovevano essere predominanti in quel ginnasio, ciò significava ricadere nel misticismo. Da qui probabilmente l'avvertimento all'adolescente[25].

Religiosità, misticismo e legame con la madre giocarono un ruolo perfino nell'esaltazione politica per il "martire" Sand, di cui nel settembre 1820, un mese dopo l'esecuzione, Ludwig aveva visitato la tomba. Alla madre spedì un po' dell'erba strappata scrivendole che anche a lei «era caro il giovane tedesco»[26].

Terminati gli studi ginnasiali, Ludwig Feuerbach non si iscrisse subito all'università, ma dedicò l'autunno e l'inverno a studi preparatori alla teologia. Lesse *La decadenza e la caduta dell'impero romano* di Edward Gibbon, *La storia della Chiesa* di Johann Lorenz von Mosheim, l'*Introduzione all'antico e nuovo Testamento* di Eichorn e le *Lettere sullo studio della teologia* di Herder[27]. L'opera del Gibbon aveva contrapposto il messaggio originario del cristianesimo alla religione civile e agli ordinamenti dell'impero romano ravvisando proprio in tale conflitto l'origine della decadenza e della rovina di quella solida com-

---

[22] «Contemne te, cum laudaris. Ille in te laudetur, qui per te operatur», GW X 151, tr. it. SF 277.

[23] *Ibidem.*

[24] Schott, *op. cit.*, 30-32.

[25] Per questa interpretazione Schott, *op. cit.*, 31-35. Nella presentazione di sé a Noack Feuerbach dice di essersi recato a Heidelberg «principalmente per ascoltare le lezioni di Daub», GW XIX 69, 71.

[26] 22 ottobre 1820, GW XVII 9; Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 22; Winiger, *op. cit.*, 54-55.

[27] Cfr. ancora la presentazione di sé a Noack, GW XIX 68-69, 71.

pagine politica. La contrapposizione, fatta propria dal giovane Hegel, ritornerà anche negli schemi storico-filosofici di Feuerbach. Gibbon si era rifatto, come fonte autorevole, al Mosheim (1694-1755), che non solo compare qui nella formazione di Feuerbach, ma era un punto di riferimento consueto per gli studenti di teologia, come si può vedere per lo stesso Hegel[28]. Lo storico protestante della chiesa si era battuto contro le commistioni fra cristianesimo e filosofia greca mettendo in luce come proprio dalla penetrazione del platonismo nella teologia fossero venute eresie pericolose[29]. Ispirandosi al teologo Johann Franz Budde[30], vicino al pietismo, aveva esortato a cercare la vera sapienza nella Bibbia. L'insegnamento di questa era rivolto soprattutto alla volontà e al cuore, secondo una linea interpretativa sostenuta da Christian Thomasius, che aveva visto nelle dispute teologiche la peggiore iattura per la chiesa[31]. Così il Mosheim aveva messo in secondo piano le differenze dogmatiche fra protestanti e cattolici presentando la chiesa come *res publica christiana*[32]. Su questa via Lehmus sarebbe poi diventato precursore del movimento religioso del risveglio[33]. Si possono dunque supporre nella formazione di Feuerbach tendenze che andavano oltre un'interpretazione speculativa della religione e si traducevano in pratiche di vita e di devozione. Inoltre egli ben presto cominciò la lettura di Jacob Böhme e lo studio della cabala attraverso l'opera di Johannes Reuchlin, volta a mettere in luce l'aspetto misterioso dell'uomo e della realtà[34].

Anche Herder nelle sue *Lettere sullo studio della teologia* aveva preso le distanze dalle dispute teologiche e dalle dimostrazioni della verità del cristianesimo, ma anche dal razionalismo. Egli si era con-

---

[28] Schott, *op. cit.*, 40; Rosenkranz, *Hegel's Leben*, 68; cfr. le annotazioni del giovane Hegel dal Gibbon e dal Mosheim, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften* I e III, Hrsg. Friedhelm Nicolin u. Gisela Schüler, *Gesammelte Werke* I e III, Hamburg, Meiner, 1989 e 1991, 202, 329, 349 e 215-216; inoltre Girolamo Imbruglia, *"My ecclesiastical History". Gibbon tra Hume e Raynal*, in: *Ragione e immaginazione. Edward Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, a cura di G. Imbruglia, Napoli, Liguori, 1986, 66-67.

[29] Mosheim, *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia*, Ienae 1732, 9, 14, 15-16, 30, 31, 36.

[30] Cfr. Budde, *Introductio ad Historiam Philosophiae Ebraeorum*, Halae Saxonum, Typis Orphanotrophii, 1720, 2-9, 72 («Causa praecipua corruptionis forte in coniunctionem philosophiae graecanicae cum Hebraeorum doctrina conferenda»).

[31] Mi sia permesso rinviare a Tomasoni, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*, Brescia, Morcelliana, 2005, 112-115, 243-244

[32] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 23; Schott, *op. cit.*, 39-42.

[33] Schott, *op. cit.*, 31.

[34] Mi sia permesso rinviare a Tomasoni, *Materialismus und Mystizismus. Feuerbachs Studium der Kabbala*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, Hrsg. W. Jaeschke, Berlin, Akademie Verlag, 1992, 57-67.

trapposto alla critica di Hermann Samuel Reimarus sostenendo che non bisognava separare il divino dall'umano, bensì riconoscere in questo quello. Inoltre la critica biblica impediva di accostarsi all'oggetto in modo conforme ad esso. Le immagini originarie dell'Oriente, ricche di «semplicità e verità necessaria» esigevano l'eliminazione non solo dei concetti dogmatici, ma anche degli schemi razionalistici e dei modelli estetici dell'Occidente. La poesia biblica era «non arte, ma *natura*»[35]. La verità naturale delle più antiche storie era accessibile solo a un cuore semplice, ingenuo, infantile[36]. Inoltre i libri biblici non dovevano essere sezionati, ma compresi nella loro unità[37]. Infine tramite la semplicità del cuore e la preminenza dell'amore si poteva cogliere una profonda continuità fra Antico e Nuovo Testamento. Questi criteri attrassero lo studente Feuerbach che trascrisse con cura vari pensieri dalle prime venticinque *Lettere* di Herder, relative all'*Antico* e al *Nuovo Testamento*, mentre si interruppe alla parte dogmatica[38]. Herder aveva anche invitato a interpretare la rivelazione di Dio nella storia complessiva sia di Israele, sia di Cristo e del cristianesimo. Entro di essa acquistavano significato i miracoli, che, presi singolarmente, erano fatti naturali[39]. Herder aveva raccomandato come guida nella lettura della Bibbia il manuale di Eichorn che qui completa appunto le letture di Feuerbach in una coerenza, caratterizzata dalla tendenza ad ancorare il fenomeno religioso all'uomo, alla sua evoluzione e alla sua insondabile complessità. Se, dietro a Herder, si può ancora scorgere la visione di Lessing secondo cui la rivelazione divina era educazione progressiva del genere umano, l'appello alla semplicità originaria spingeva, sulla scorta di Vico e Rousseau, a capovolgere il senso del percorso in un atteggiamento ambivalente rispetto al progresso, che più volte registreremo nello stesso Feuerbach. Umanità e divinità della Bibbia, vigore ed efficacia della poesia, delle parole taumaturgiche e dello stesso lessico ebraico, semplicità di cuore e presenza di profonde verità umane dietro i dogmi, come pure un vivo interesse per la persona di Gesù sono motivi che avranno influenza fin nelle opere della maturità[40].

---

[35] Johann Gottfried Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*. In: *Werke*. Hrsg. Ch. Bultmann u. Th. Zippert. IX/1. Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1994, 153.

[36] *Ibi*, 148, 154.

[37] *Ibi*, 146-149.

[38] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 25-28; Schott, *op. cit.*, 48-70.

[39] Schott, *op. cit.*, 50-64 che sottolinea l'influenza su Feuerbach di questa interpretazione dei miracoli a partire dalla loro funzione (spec. pp. 62-63).

[40] Schott, *op. cit.*. 50-67; mi permetto anche di rinviare a Tomasoni, *Feuerbach und die "Bi-*

2. *Lo studio della teologia a Heidelberg: ragione e mistero nell'uomo*

Ludwig Feuerbach si immatricolò all'università di Heidelberg il 17 aprile 1823 e fu subito estasiato dalla bellezza della città e della regione. Alla sorella Helene, che egli avrebbe voluto accanto a sé per la sua sensibilità verso la natura, descrive la valle del Neckar, le alture coperte di vigneti, le ampie prospettive fino al «padre Reno»[41]. Lungo questo fiume, nell'estate, egli fece un'escursione di più giorni e ne inviò un ampio resoconto alla madre in uno stile romantico. I resti del passato gli richiamavano un mondo di favole, mentre il presente si rivelava prosaico e volgare, come risultava dalla trasformazione di un antico monastero «in una elegante bettola». Di questo passo «il duomo di Colonia sarebbe diventato una stalla e le stalle chiese»[42]. Anche in seguito Heidelberg rappresentò il luogo ideale in cui si percepiva l'intimo legame con la natura e le memorie storiche. Nell'autunno di quell'anno descriveva i vantaggi della sua nuova abitazione: «il sole per tutto il giorno», la vista «fino al castello e ai monti vicino», il silenzio che l'avvolgeva come in un «mistero»[43].

Quella città, fra il 1806 e il 1818, era stata la culla di una particolare corrente romantica, alimentata dall'opera di Clemens von Brentano, di Achim von Arnim e dei fratelli Grimm. Per la sua affinità il grande studioso di mitologia, Georg Friedrich Creuzer era stato chiamato lì all'università. Tuttavia in essa era in atto lo scontro fra i difensori del razionalismo illuministico, in particolare il vecchio filologo classico Johann Heinrich Voß (1751-1826) e il teologo esegeta Paulus (1761-1851) da un lato, e gli innovatori ispirati al romanticismo e all'idealismo, come Creuzer e il teologo Daub dall'altro lato. La chiamata di Hegel a Heidelberg nel 1816 aveva segnato l'ultimo episodio di collaborazione fra i due fronti, segnatamente fra Paulus e Daub. Ben presto però, soprattutto dopo la partenza di Hegel per Berlino, le ostilità si erano aggravate. Paulus era all'apogeo della sua produzione scientifica, godeva di un largo uditorio presso gli studenti e aveva assunto posizioni coraggiose verso il potere politico. Il suo metodo però appariva ancorato a un razionalismo illuministico, che suscitava sempre meno

---

blia Hebraica", in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 29-35, 38-39.

[41] Lettera del 5 luglio 1823, GW XVII 22-23; Thies, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus*, 11-13; Winiger, *op. cit.*, 57.

[42] Settembre 1823, GW XVII 31-32; Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 34-35.

[43] Lettera al padre, GW XVII 35.

entusiasmo. Viceversa Daub (1765-1836) rispondeva maggiormente alla nuova sensibilità. Piuttosto prolisso e contorto nel suo procedere, non aveva molti studenti. Più concentrato sulla filosofia e teologia anziché sull'esegesi, la storia o la politica, aveva vissuto profondamente le problematiche del pensiero contemporaneo dalla filosofia di Kant a quella dell'idealismo con una marcata impronta di romanticismo[44]. Formatosi a Marburg sotto la guida soprattutto di Dietrich Tiedemann (1748-1803), aveva visto nella filosofia di Kant la possibilità di una conciliazione fra l'autonomia della ragione morale e il cristianesimo. Le sue *Predigten nach Kantischen Grundsätzen* (1794) mostrando aperte analogie con la visione della religione positiva di Kant e Fichte avevano sicuramente confermato i sospetti delle autorità della sua regione, l'Hessen. Tuttavia avevano anche attratto l'interesse di quanti in Germania miravano a una liberalizzazione. Così l'anno successivo era stato chiamato a Heidelberg per la cattedra di teologia, in particolare per la dogmatica e l'esegesi. In quella università si sarebbe fermato per tutta la vita[45]. Se l'ottica morale lo aveva spinto a sottolineare l'importanza del cuore puro, rimaneva il problema della divinità di Cristo che appariva essenziale per il superamento del male. Certamente anche nel *Manuale di Catechetica* (1801) l'assoluto era ancora definito come la libera auto-attività dell'uomo[46], ma ormai una svolta radicale si stava preparando. Bisognava riconoscere Dio come punto di partenza di ogni attività e coscienza umana.

A questa svolta sicuramente contribuì la vicinanza con gli esponenti del romanticismo, come Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), suo compagno di studi e poi collega all'università, ma anche la condivisione di temi e problematiche con i rappresentanti del nascente idealismo. Mentre è facile cogliere un parallelismo con Fichte nella visione della religione positiva come veicolo alla religione naturale[47], la sua attenzione per l'assoluto lo avvicinava sempre più a Schelling e a Hegel. Daub non nascose mai il suo debito verso di loro, ma mostrò di voler perseguire una sua propria direzione. Bisogna anzi riconoscergli una sua autonomia[48], forse maggiore di quanto egli stesso

---

44 Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 28-33, 36-37, 44; Schott, *op. cit.*, 71-84.

45 Cfr. Ewald Stübinger, *Kommentierende Einführung*, in: Carl Daub, *Theologumena*, Hrsg. E. Stübinger, Waltrop, Verlag H. Spenner, 2008, 8-10.

46 Falk Wagner, *Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl Daub anlässlich seines 150. Todesjahres*, Zürich, Theologischer Verlag, 1987, 13-19.

47 Per questo tema, Wagner, *op. cit.*, 19; cfr. anche per l'allusione a questa dipendenza, Karl Rosenkranz, *Erinnerungen an Karl Daub*, Berlin, Duncker und Humblot, 1837, 6.

48 Wagner, *op. cit.*, 21, 23, 25; Stübinger, *op. cit.*, 16.

abbia rivendicato. Dopo l'allontanamento dalla filosofia di Kant gli rimase però un tratto caratteristico: la preoccupazione morale e pedagogica. Come Rosenkranz ha sottolineato, le sue prime opere pastorali mostrano una direzione che sarebbe diventata essenziale nel suo impegno verso i giovani[49]. Si può forse aggiungere che egli l'avrebbe tradotta non nella predicazione ecclesiastica, ma nell'insegnamento universitario.

Morale appare la motivazione che portò Daub ad abbandonare la visione kantiana e a contestare l'intelletto, condizionato dalla soggettività e dall'egoismo. Ciò appare nei suoi articoli sugli "Heidelberger Studien", pubblicati da lui e Creuzer. La coscienza che l'uomo aveva di sé e di Dio doveva trarre la sua origine dall'autocoscienza stessa di Dio. Da qui la priorità della rivelazione rispetto alla riflessione teologica[50]. Fondamentale è l'opera *Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora* (1806), che espone la sua nuova concezione. La speculazione, accusata di egoismo nel suo primo scritto, diventa ora la via per il superamento del proprio sé e il ritorno all'origine prima[51]. Rosenkranz vi scorge l'affermarsi dello spirito e della mediazione: «L'autocoscienza di Dio eterna, senza origine è la mediazione attraverso cui l'uomo posto nel tempo come creatura è innalzato alla coscienza di Dio e quindi alla conoscenza della sua propria essenza»[52]. Egli però utilizza termini marcatamente hegeliani che non trovano esatto riscontro nell'opera di Daub, uscita prima della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. In particolare è difficile rintracciare in essa il termine "mediazione" e il concetto più ricorrente non è quello dello spirito, ma della ragione.

Daub ricollegò all'articolo di Hegel, *Glauben und Wissen*, la propria accusa di soggettività mossa alla filosofia kantiana. Egli anzi ne riportò un'ampia citazione riproponendo lungo una medesima linea Kant, Jacobi e Schleiermacher. Infine abbracciò l'interpretazione hegeliana secondo cui il predominio dell'io veniva dal protestantesimo[53] prestando così il fianco alle critiche successive dei colleghi che avrebbero scorto in lui un'inclinazione verso il cattolicesimo[54]. Tuttavia non

---

[49] Rosenkranz, *Erinnerungen*, 6.
[50] Wagner, *op. cit.*, 27-31; Stübinger, *op. cit.*, 11.
[51] Wagner, *op. cit.*, 27.
[52] Rosenkranz, *Erinnerungen*, 8.
[53] Daub, *Theologumena*, § 51, pp. 205-209.
[54] Per questa accusa mossagli dal fronte avversario nell'università, in particolare da Voß, cfr. Stübinger, *op. cit.*, 12.

solo in questo momento, ma almeno fino al periodo in cui Hegel fu a Heidelberg, Daub vide in lui un pensiero fondamentalmente affine a quello di Schelling, al quale si ispirava, pur con una certa autonomia, per il proprio concetto di assoluto. Mentre non si può semplicemente sottoscrivere quella linea evolutiva delineata da Rosenkranz e comunemente recepita secondo cui Daub sarebbe passato da Kant a Schelling e da questi a Hegel seguendo il processo stesso della filosofia[55], si può ammettere prima una prevalenza del pensiero di Schelling, poi un confronto serrato con Hegel secondo un'inflessione e una problematica che rimangono a lui peculiari.

La priorità della rivelazione divina rispetto alla conoscenza umana, continuamente ribadita in *Theologumena*, portava da un lato a condannare il distacco dell'uomo da Dio, dall'altro a riconoscere che ogni conoscenza e attività avveniva all'interno dell'azione divina. In sé l'uomo e ogni ente naturale non era dunque nulla e occorreva andare oltre la sua contingenza cogliendo il divino che lo abbracciava. Il rapporto fra l'assoluto e il mondo era dunque spiegato attraverso lo schema del contenimento, che si replicava poi nel contingente fra le sfere superiori e quelle inferiori. Così la ragione umana, abbracciata da Dio, abbracciava a sua volta le altre facoltà umane permeando ogni aspetto secondo un modello di ascendenza mistica. A loro volta le creature avevano senso in quanto immagine di Dio. «La più integra immagine di Dio» era però la ragione, «specchio» di Dio, coscienza di lui grazie alla sua stessa opera[56]. Rispetto all'insistenza continua sulla ragione colpisce, in un'opera teologica, il richiamo sporadico alla fede. Del resto dominante era non una rivelazione storica, bensì la rivelazione eterna e universale[57]. Sul concetto di una rivelazione rivolta a tutta l'umanità e anteriore a quella positiva, Schelling aveva fondato la sua interpretazione della mitologia[58]. Daub contrapponeva al valore della ragione i limiti dell'intelletto che con il suo metodo della separazione si precludeva la possibilità di cogliere il principio e con la sua presunzione finiva per giustificare l'egoismo soggettivo e per essere «palese riflesso» o «esempio» della nullità delle cose[59].

---

[55] Rosenkranz, *Erinnerungen*, 3. Per una correzione di questa visione, cfr. Wagner, *op. cit.*, 13-25; Stübinger, *op. cit.*, 13.

[56] Daub, *Theologumena*, §§ 18-19, pp. 92, 96.

[57] *Ibi*, §§ 34-35, pp. 156, 157-159, 161-162.

[58] *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hrsg. Walter E. Ehrhardt, Hamburg, Meiner, 1992, 459.

[59] *Theologumena*, § 31, p. 144, 141.

A questo discorso egli collegava la problematica del male che gli stava particolarmente a cuore e di nuovo lo avvicinava a Schelling. Da un lato Dio non aveva creato ciò che era manchevole nel mondo, d'altra parte conferendo a questo una sorta di autosufficienza gli aveva permesso di allontanarsi da lui[60]. Se l'uomo coi propri sensi poteva percepire questa sorta di autosufficienza scambiando per positiva la nullità delle cose e cadendo nel vizio[61], la malignità era insita soprattutto nell'intelletto, fonte di menzogna e di inganno[62]. Esso si adoperava per capovolgere la realtà ponendo se stesso come principio e affermando la vanità come verità[63]. La sua antitesi era costituita dalla ragione che, presente nei sensi, conferiva loro significato e animava la forza insita nella vita umana[64].

Di conseguenza Daub respingeva le prove dell'esistenza di Dio, basate sull'intelletto, prendendo di mira soprattutto quelle morali. Fondare l'immortalità sulla paura o sulla speranza di una vita ultraterrena significava mettere al centro l'uomo e subordinare al proprio vantaggio Dio, abbassato a «dispensatore del sommo bene»[65]. Dall'intelletto e dall'egoismo dipendeva l'imposizione a Dio stesso del rapporto causale fra il bene compiuto e la felicità attesa[66]. Al di là della sfera morale, Daub criticava la separazione stabilita dall'intelletto fra causa ed effetto, mezzo e fine, come si poteva notare nella prova cosmologica e fisico-teologica[67]. Il mondo non era un semplice artefatto, bensì un'unità in cui i singoli viventi erano di nuovo "individui", cioè indivisibili. Bisognava dunque trasformare quelle prove nel riconoscimento del *Logos* presente nella natura e quindi in una lode a Dio[68]. Daub rivalutava così la prova ontologica, da lui chiamata "razionale" contestando il punto di vista di Kant. Se questi, essendo «l'esponente più ragguardevole e importante dei critici», l'aveva respinta, ciò era dipeso dalla sua scelta a favore dell'intelletto, anziché della ragione. Viceversa occorreva oltrepassare la riflessione e l'ambito del contingente risalendo alla ragione eterna, a quel momento in cui possibilità e realtà non erano ancora separate[69].

---

[60] *Ibi*, § 85, p. 304.
[61] *Ibi*, § 30, p. 132.
[62] *Ibi*, § 31, pp. 141, 145.
[63] *Ibi*, § 31, pp. 140-144.
[64] *Ibi*, § 30, pp. 130-131.
[65] *Ibi*, § 48, p. 196.
[66] *Ibi*, §§ 48, 49, 50, pp. 196, 198, 200, 204.
[67] *Ibi*, §§ 36, 37, 40, pp. 165, 166, 168, 175.
[68] *Ibi*, §§ 36, 38, 39, 40, pp. 166, 170-172, 173, 174-175.
[69] *Ibi*, §§ 43, 44, 45, pp. 181, 184, 186, 189.

Daub, oltre ad Anselmo, citava Mendelssohn e Schelling mostrando come in tal modo il pensiero giungesse alla sua origine e l'Io puro di Fichte approdasse al suo fondamento, all'identità di essere e pensiero[70].

L'assoluto come principio era per il teologo di Heidelberg il Dio trinitario[71]. Mentre il Padre rappresentava l'aseità divina, il Figlio era caratterizzato per la sua relazione al mondo, come suo creatore, conservatore e salvatore, infine lo Spirito animava la conoscenza e l'amore umani[72]. In questa prospettiva la ragione appariva ancor più centrale. Da un lato essa era il divino nelle cose e quindi si collegava al *Logos* e al *Figlio*, dall'altro lato era il fondamento del conoscere umano e quindi dipendeva dallo Spirito santo. In quanto eterna, universale e infinita era ben al di sopra dell'uomo, che soltanto ne partecipava. Essa finiva per identificarsi con Dio stesso[73]. Tuttavia a tal riguardo il teologo mostrava significative oscillazioni nell'intento sia di unire l'assoluto al finito, sia tenerli nettamente distinti. Così la ragione, identificata in alcuni passi con Dio, in altri veniva a lui subordinata in quanto da lui «contenuta» o «abbracciata» e volta semplicemente a imitarlo[74]. Nella misura in cui si affermava la sua identità con Dio, si negava che effettivamente svolgesse quell'attività di autoproduzione, fondata sulla distinzione di sé e sulla conseguente riunificazione. Piuttosto era uguale a sé «dall'eternità»[75]. Non diventava, ma era da sé e, pur producendo se stessa mediante il pensiero, non cominciava né cessava di pensare[76]. Tuttavia, in relazione all'uomo e alla natura, attuava quelle attività di distinzione e riflessione dovute al suo calarsi nel finito. O meglio, il finito era generato da essa e in essa rimaneva[77].

Qui si possono cogliere analogie con l'assoluto di Schelling, ma anche la difficoltà del rapporto fra infinito e finito, come pure il problema dell'origine di quest'ultimo. Benché Daub avesse continuamente ribadito la nullità delle cose finite, fu accusato di panteismo. Infatti aveva connesso intimamente l'esistenza di Dio alla coscienza umana sostenendo: «E Dio non esisterebbe affatto se mediante la forza divina

---

70 *Ibi*, §§ 43, 44, 46, pp. 181, 187-188, 192.

71 Per l'importanza di questo tema in tutta l'opera, cfr. Stübinger, *op. cit.*, 11, 20-22, 24-25, 28, 31-33; anche Rosenkranz, *Erinnerungen*, 42.

72 *Theologumena*, §§ 33, 35, 84, pp. 152, 162, 301-302.

73 *Ibi*, §§ 22, 31, 32, 33, 44, 46, pp. 110, 135, 146-149, 150, 151, 152, 186, 190.

74 *Ibi*, § 20, 22, 34, pp. 102, 108-109, 111, 156.

75 *Ibi*, § 46, p. 190.

76 *Ibi*, § 46, pp. 192-193.

77 *Ibi*, §§ 22, pp. 148, 190.

non fosse insita nella stirpe umana questa coscienza di lui»[78]. Aveva inoltre unito strettamente creazione, rivelazione e salvezza senza riservare un chiaro spazio all'intervento gratuito di Dio nella storia. Infine aveva sì dato grande importanza alla Trinità rimarcandone gli aspetti salvifici e mettendosi in quella linea teologica che avrebbe sottolineato la Trinità economica rispetto a quella immanente[79], ma alcune affermazioni parevano divergere dall'insegnamento della chiesa. La creazione era assegnata al Figlio, anziché al Padre e poiché a questi era attribuita l'aseità sembrava di scorgere un subordinazionismo.

Mentre dunque le sue posizioni sollevarono perplessità e critiche, egli conduceva la sua battaglia contro i soprannaturalisti e i razionalisti accomunandoli sotto l'accusa di individualismo: i primi scambiavano il loro senso interno per rivelazione divina, si dedicavano solo alla devozione e disprezzavano la conoscenza di Dio finendo nella superstizione[80]; i secondi elevavano l'intelletto umano a principio supremo, trascuravano la devozione e non coglievano la sorgente del loro conoscere e della loro esistenza[81]. Come la luce era anche calore, così la vera conoscenza della ragione coincideva con l'adorazione[82].

Quanto più i razionalisti assunsero una posizione critica verso Daub, tanto più questi si persuase del loro errore fondamentale consistente nell'idolatria del proprio intelletto. Mentre Voß nel 1811 fece chiamare Paulus e imbastì contro Daub l'accusa di "criptocattolicesimo" e di voler fondare una "chiesa ideale cattolico-protestante", Daub vedeva nel fronte opposto un grave pericolo per la teologia e metteva in guardia contro la natura perversa del male[83]. A questo intento corrispose l'opera *Judas Jschariot oder das Böse im Verhältniß zum Guten* (1816; 1818). Nella Prefazione egli riconosceva, di nuovo, il suo debito verso Schelling, i cui «meriti per la scienza e l'arte» andavano ben oltre le lodi a lui tributate. Per merito suo egli aveva potuto oltrepassare la filosofia di Kant nei suoi aspetti distruttivi e unilaterali e rintracciare il principio unificante della dogmatica teologica e della rivelazione[84]. Ac-

---

[78] *Ibi*, § 35, p. 158.

[79] Per il contributo di Daub alla storia teologica dell'interpretazione trinitaria, cfr. Leo Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität*, *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1967, 199; Schott, *op. cit.*, 32.

[80] *Theologumena*, § 87, pp. 307-308.

[81] *Ibi*, § 88, pp. 310-311.

[82] *Ibi*, §§ 87, 90, pp. 307, 315.

[83] Stübinger, *op. cit.*, 11-13; Wagner, *op. cit.*, 39, 42-45, 54.

[84] *Judas Jschariot oder das Böse in Verhältniß zum Guten*, I, Heidelberg, Mohr und Winter, 1816, pp. VII, VII-XIII.

canto a Schelling egli menzionava Hegel[85], tuttavia nel suo concetto di male, come volontà del negativo stesso, si ispirava soprattutto al primo. Emblematica è la figura di Giuda, la cui responsabilità è appurata come in una sorta di processo. Il suo tradimento, rispetto al rinnegamento di Pietro, appare «incancellabile» perché dovuto non a insufficiente conoscenza, ma a un voluto misconoscimento di Gesù[86]. Il male si impadronisce totalmente di lui così da rappresentare «il male come tale» e diventare un «ente assolutamente *diabolico*»[87]. Se nei vangeli si dice che il diavolo entrò in Giuda, Daub spiega che l'origine del male non può trovarsi in un solo uomo. Il suo male è mediato e condizionato da quello degli altri uomini e questo a sua volta dal male fuori di essi[88]. La colpa di Giuda richiama la colpa ancor «più grave» del diavolo, comunque si voglia chiamare l'origine di «tutto il male, il peccato e il vizio nella natura umana»[89].

Nel diavolo Daub vedeva rappresentata l'essenza del male non come semplice mancanza, bensì come «posizione», volontà del negativo, «odio del bene» che sotto un'apparenza di amore di sé era anche «odio di sé»[90]. Per questo ne difendeva addirittura la caratteristica personale accusando quelli che negavano il diavolo di cadere nelle sue menzogne[91], un'accusa che era stata continuamente avanzata nei trattati demonologici contro i critici: «Come il bene in sé è personale, come Dio è il Dio vivente, così anche il male è un ente personale (che riconosce se stesso ed è attaccato a sé e a Dio) e può essere rappresentato come un individuo, anzi come una pluralità di individui»[92]. Se non ci fosse stato Satana, gli uomini non l'avrebbero pensato. A quanti lo riducevano a una semplice ipotesi, Daub rispondeva che era un «presupposto assolutamente necessario» e per comprenderlo bisognava partire non dall'universale, né dal particolare, ma dalla libertà[93].

Daub non concluse la sua opera sul male. Probabilmente interferì la vicinanza di Hegel a Heidelberg proprio in quegli anni. Come rientrava la personificazione del male nella conciliazione da lui auspicata

---

85 *Ibi*, p. VIII.
86 *Ibi*, 4, 6, 12-15, 16.
87 *Ibi*, 17, 48.
88 *Ibi*, 47.
89 *Ibi*, 47-48.
90 *Ibi*, 137.
91 *Ibi*, 139.
92 *Ibi*, 147.
93 *Ibi*, 154, 146.

fra fede e sapere[94]? Secondo il Rosenkranz, Daub avrebbe poi riconosciuto, sulla scorta di Hegel, che il diavolo non era se non una «personificazione del momento della negatività». Egli si sarebbe immerso in uno studio intensivo della *Logica* di Hegel, ma avrebbe anche ingaggiato un confronto serrato con il suo metodo dialettico[95]. Se per tale via cercò di uscire dalla propria crisi, è difficile ammettere che ciò sia avvenuto attraverso la semplice assunzione delle categorie hegeliane e della mediazione. Il profondo senso dei problemi lo avvicinò a Hegel, ma insieme lo mantenne in una sua autonoma posizione[96], che dovette destare interesse fra gli studenti più sensibili alla ricerca[97].

Ludwig Feuerbach si trovava la strada spianata verso Paulus, al quale il vecchio amico, Paul Johann Anselm Feuerbach, affine anche per gli ideali politici del liberalesimo, aveva raccomandato il figlio preannunciandogli il suo arrivo e presentandolo come «giovane molto nobile, rivolto a tutto ciò che è bene e dotato di solide conoscenze preparatorie», orientato «alla teologia non per il pane, ma per sentito amore»[98]. Il giovane studente però vanificò subito le attese del padre. Nel primo semestre frequentò i corsi di Paulus e Daub, ma optò per il secondo, mentre si espresse in termini sprezzanti sul primo e proprio col padre che aveva insistito perché non trascurasse di frequentare «Voß, Paulus e altri uomini di tale dignità», che erano «libri viventi»[99]. Pochi mesi dopo, comunicava al padre che non frequentava più le lezioni di Paulus perché contenevano «molto di stantio e di assurdo» e non trasmettevano nulla a chi aveva «un occhio che vede, un cuore che sente, una testa che pensa». Almeno si fossero limitate «a una spiegazione coscienziosa, fedele, solida della lingua», all'arido studio del «cadavere di parole prive della loro anima». Viceversa il corso non era altro che «una ragnatela di sofismi, incollata insieme tramite la secrezione di muco del suo infelice acume». Al giurista che si era battuto contro la tortura, il figlio descriveva le violenze a cui era sottoposta la lingua che, coartata in una «escaleras», bastonata, costretta a ingerire acquavite e altre bevande inebrianti, doveva confessare quello che non si era mai

---

[94] Stübinger, *op. cit.*, 13; Wagner, *op. cit.*, 24, 39.

[95] Rosenkranz, *Erinnerungen*, 14.

[96] Secondo Wagner, *op. cit.*, 39, Daub sulla scorta di Hegel avrebbe riconosciuto il male come «la soggettività finita-immediata che assolutizza se stessa».

[97] Per la particolare attrattiva esercitata da Daub sui giovani, cfr. Rosenkranz, *Erinnerungen*, 23-31.

[98] In Sass, *Ludwig Feuerbach in Selbstzeugnissen*, 23.

[99] Lettera del 16 giugno 1823, GW XVII 20.

neppure sognata. L'avvilimento degli argomenti era tale che bastava recarsi nella bettola più vicina per sentire simili discorsi[100].

La degradazione prosaica che il giovane aveva già denunciato alla madre come un tratto dei tempi moderni era ravvisata nell'esegesi razionalistica che volendo far coincidere il cristianesimo con la ragione espungeva dai testi il soprannaturale. Così i racconti dei miracoli venivano spiegati a partire dalla comprensione distorta dei discepoli, il camminare di Gesù sulle acque era frutto della loro illusione ottica per la nebbia, le resurrezioni, compresa quella di Cristo, erano conseguenza di morti apparenti[101]. In seguito alla lettura di Herder, Feuerbach si era convinto dell'importanza di questi racconti per la loro corrispondenza col desiderio umano. Viceversa per Paulus essi avevano solo un ruolo subordinato, mentre era centrale il rapporto fra il cristianesimo originario e la chiesa. Si trattava di due entità che da un lato occorreva tener ben distinte, dall'altro erano in stretta relazione fra loro giacché gli spunti delle origini avevano richiesto gli ulteriori sviluppi. Fra queste polarità si sviluppava la critica storica che non poteva pretendere di attingere immediatamente l'originario, ma doveva essere attenta ai vari contesti storici per giungere alla dottrina eterna[102].

Ludwig Feuerbach rifiutò in blocco il metodo di Paulus precisando di non essere mosso dalla preoccupazione per l'ortodossia, che in sé non valeva nulla ed era «cieca, gretta, priva di concetti». Tuttavia anche Paulus era altrettanto privo di spirito[103]. Esortato dal padre attraverso il fratello Friedrich a seguire almeno il corso di storia della chiesa di Paulus, egli ribadì il suo disgusto per uno che non mancava di «imbandire opinioni soggettive» e di derivare «grandiosi pensieri e dottrine da motivi psicologici comuni». Egli invece voleva accostarsi ai fatti obiettivi e «camminare fra le sublimi rovine dei secoli passati, non fra i castelli di carta di ipotesi e teorie soggettive»[104]. In queste parole, come prima, nell'accenno al "cuore che sente" si possono cogliere echi romantici. Del resto pare che durante gli studi universitari egli si sia infiammato per Novalis, come le sue citazioni nella dissertazione e nella *Oppo-*

[100] Lettera dell'autunno 1823, GW XVII 33-34.

[101] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 38-39; Schott, *op. cit.*, 75; Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen, Mohr, 1906, 1984[9], tr. it. F. Coppellotti, Brescia, Paideia, 1986, 129, 131.

[102] Schweitzer, *op. cit.*, 128; Schott, *op. cit.*, 76-77.

[103] GW XVII 34.

[104] Lettera al padre dell'8 gennaio 1824, GW XVII 40.

nenzrede confermerebbero[105]. In ogni caso il rifiuto di Paulus implicava una presa di distanza dal metodo di analisi storico-critica[106]. Dal canto suo, venticinque anni dopo, l'ottantasettenne Paulus, parlando delle lezioni sulla religione di Feuerbach ne criticò il metodo osservando come con la vaschetta si gettasse via anche il bambino. Egli vi vide l'abbandono della tradizione esegetica protestante e la preparazione del terreno ai gesuiti[107].

Anziché a Paulus, Feuerbach si affidò a Daub al quale l'aveva preparato il suo insegnante di ginnasio, Lehmus[108]. Egli sostenne che, a differenza del rivale, Daub era «ricco di spirito», aveva fatto propri e «riprodotti per così dire in se stesso tutti i filosofi», era «appunto la testa più speculativa e pensante del mondo». Ogni dimostrazione o confutazione veniva dopo che si era assimilata in sé un'idea e tutto il procedere era uno «sviluppo da se stesso» secondo «un'intima e legittima necessità». Daub lasciava avvicinare a sé «tutta la filosofia critica con tutte le sue terribili catapulte», la aggrediva poi «con la massima forza» e la confutava «nel modo più inconfutabile»[109]. Questo metodo sembra preludere a quello che lo studente avrebbe trovato in Hegel, ma soprattutto a quello che avrebbe cercato di adottare nelle sue opere storiografiche.

Le tracce dell'insegnamento di Daub sono ravvisabili non solo nel periodo giovanile di Feuerbach: la convinzione del profondo contenuto antropologico, celato nel cristianesimo[110]; l'interesse per il meraviglioso e il divino, presente nella natura e nell'uomo ed espresso anche dai miracoli[111]; la preferenza accordata alla spiegazione della natura di Dio anziché alle prove della sua esistenza; l'importanza della Trinità che sarà vista come simbolo dell'essenza comunitaria dell'uomo. Se poi, come vedremo, Feuerbach si immergerà nel trattato di Denys Petau sulla Trinità, egli non farà che riprendere quell'interpretazione della Trinità economica che partita dal Petau aveva trovato proprio in Daub un esponente di rilievo. Inoltre la reinterpretazione delle prove cosmo-

---

105 Schott, *op. cit.*, 43-46.

106 Schott, *op. cit.*, 79 vede nel giovane una prevenzione verso il metodo storico derivante da Herder.

107 Schott, *op. cit.*, 82.

108 Egli disse perfino di essersi recato a Heidelberg principalmente per seguire Daub, GW XIX 69, 71

109 GW XVII 35; Schott, *op. cit.*, 57 definisce però il suo metodo "antihistorisch".

110 Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 46; Schott, *op. cit.*, 93-97 che sottolinea lo sfondo romantico mettendo anche in rilievo l'influenza nascosta di Novalis (pp. 43-47).

111 Per il peso che Daub assegnò ai miracoli in opposizione ai razionalisti e che Rosenkranz stesso critica, cfr. Rosenkranz, *Erinnerungen*, 13.

logiche secondo la sensibilità romantica e sotto l'influenza di Schelling avrebbe ispirato l'entusiasmo di Feuerbach per la natura lungo gran parte del suo percorso[112]. Anche il riaffiorare nelle sue opere del problema del male non può non richiamare le riflessioni di Daub.

Nella scelta del docente il giovane osò dunque contrapporsi al padre adducendo un argomento da questi usato in merito al concordato. La libertà era tipica del protestantesimo a differenza del cattolicesimo in cui i laici dovevano seguire «ciecamente e assolutamente» i preti. Il giovane inoltre si difendeva dal sospetto di misticismo, fonte di preoccupazioni per il vecchio Feuerbach, e precisava che Daub non era mistico, anzi aveva «in odio fino alla morte l'oscura essenza della rappresentazione e l'indeterminata speculazione sentimentale dei mistici». Quel teologo viveva e argomentava «nel limpido regno del concetto vivente e della coscienza»[113].

La sensibilità romantica, che si può cogliere nel giovane Feuerbach, viene qui controbilanciata dall'esigenza dello sviluppo concettuale. Si può pensare all'analoga istanza avanzata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, alla quale Daub, due anni prima, aveva dedicato un corso[114]. Il giovane studente abbracciando l'orientamento del maestro finiva per volgersi verso un'interpretazione speculativa e antropologica della dogmatica, mentre rimaneva distante dall'esegesi e dall'analisi storico-critica delle fonti.

3. *Berlino e la decisione per la filosofia hegeliana*

È probabile che Daub, attraverso il suo confronto serrato con la filosofia di Hegel e l'esaltazione sempre maggiore della speculazione rispetto all'adorazione[115], abbia stimolato in Feuerbach il desiderio di trasferirsi a Berlino. Feuerbach ne parlò al padre nella stessa lettera in cui respingeva il suo suggerimento di frequentare le lezioni di Paulus sulla storia della chiesa e ribadiva che a Heidelberg «l'unico uomo» capace di soddisfarlo, di coinvolgere e incatenare la sua anima, era Daub. Nominava i professori di teologia che a Berlino gli avrebbero insegnato una più solida esegesi: Philipp Konrad Marheineke, Gerhard Friedrich

[112] Schott, *op. cit.*, 103-107. Daub aveva edito anche le opere di Spinoza.
[113] GW XVII 36, 35.
[114] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 44; Schott, *op. cit.*, 109-110.
[115] Stübinger, *op. cit.*, 19-20.

Abraham Strauss, Johann August Wilhelm Neander, ma soprattutto Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, quello che era «riconosciuto come il maggior oratore spirituale del suo tempo» e che trasmetteva la «viva parola dello spirito» «non solo dalla cattedra, ma anche dal pulpito». L'eterogeneo ventaglio di nomi appare più rivolto a persuadere il padre, che conforme all'orientamento del figlio. In ogni caso già si profilava un altro desiderio, quello di avere una solida formazione filosofica, ritenuta impossibile a Heidelberg. Ad essa Ludwig Feuerbach si sarebbe dedicato fin dal primo semestre berlinese nell'intento, qui dichiarato, di rendere più «universale» la sua formazione[116].

Nel frattempo però il giovane studente di teologia era finito sotto inchiesta per una sua lettera che dimostrava legami sospetti con le associazioni studentesche proibite e accennava a una riunione tenutasi in un "Circolo dei valenti" (*Kreis der Tüchtigern*). La lettera era indirizzata a un compagno di studi, Ferdinand Herbst, che nel 1823, richiamandosi a Paul Johann Anselm Feuerbach e a Fichte, aveva sollecitato in un libello i suoi compagni a esprimere alle autorità le loro esigenze. Ludwig Feuerbach gli chiedeva un parere sulla proposta, avanzata da un appartenente all'associazione studentesca, Volkmar Carl Wissmüller, di organizzare una fiaccolata a sostegno del re del Württemberg, Guglielmo I, che aveva tenuto un atteggiamento liberale. Egli la caldeggiava per gli effetti positivi che avrebbe avuto per quel re e per il popolo, ma anche per lo scorno che ne sarebbe venuto agli altri monarchi. Al termine della lettera Ludwig Feuerbach trasmetteva i saluti di due altri studenti[117]. La lettera, trovata durante una perquisizione della polizia presso un amico e compagno di studi, Johann Valentin Stroebel, portò all'apertura di un procedimento giudiziario contro Ludwig Feuerbach e gli altri nominati. Herbst fu poi condannato a quattro anni di carcere.

Poiché Feuerbach si era già spostato a Berlino, gli atti della polizia furono trasmessi lì. La sua situazione era particolarmente delicata: come abbiamo visto, era stato appena incarcerato il fratello Karl. Il 22 giugno 1824 egli fu interrogato. Confessò di essere «aderente e difensore dell'associazione studentesca» nella misura in cui allora era «legale nel Baden e in Baviera» e di aver inteso il «Circolo dei valenti» non come un gruppo chiuso e segreto, ma come un insieme di studenti che si preoccupavano non solo di divertirsi, ma anche di pensare con

---

[116] GW XVII 40-41, 39.

[117] Lettera del 13 giugno 1823, GW XVII 391; Schuffenhauer, in: Feuerbach, GW XVII 448-449; Thies, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus*, 13-15.

la propria testa. Viceversa non aveva mai fatto parte di associazioni segrete e non ne era stato a conoscenza[118]. Che questa linea difensiva corrispondesse effettivamente alla posizione di Ludwig Feuerbach è lecito dubitare[119]. Egli dovette essere sostenuto dal famoso consigliere penale, Julius Eduard Hitzig, amico del padre, che lo accolse benevolmente e lo protesse a Berlino[120]. Così fu prosciolto dall'accusa e solo allora informò del procedimento subito il padre, che gli espresse il proprio sdegno per il trattamento che era stato riservato a lui, «innocente» e così «ritirato solo su di sé e la scienza». Lo ringraziò anche per non averlo prima messo in ansia in un momento già difficile per la vicenda di Karl[121]. Ludwig Feuerbach continuò però ad essere sorvegliato dalla polizia[122].

Finalmente il 28 luglio 1824, giorno del suo ventesimo compleanno, il giovane studente di teologia era immatricolato nella nuova università, dopo aver chiesto quattro giorni prima alla polizia il *nulla osta*. Aveva rischiato di perdere il sussidio del re di Baviera e di giocarsi ogni prospettiva futura[123], benché nei mesi precedenti avesse iniziato a frequentare i corsi. L'ambiente berlinese era favorevole agli studi. Gli studenti erano attentamente sorvegliati: le *Burschenschaften* non erano mai attecchite e i periodi di vacanza erano limitati. Gli stessi docenti che avevano in qualche modo espresso simpatia per i movimenti degli studenti erano stati allontanati, come Wilhelm Martin Leberecht de Wette e Jakob Friedrich Fries. Viceversa era alta la considerazione per gli intellettuali che nella loro sfera si impegnavano alla formazione della nuova burocrazia[124].

---

118 Schuffenhauer, in: Feuerbach, GW XVII, 449; Thies, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus*, 16.

119 A differenza dei biografi di un tempo, oggi si è propensi a supporre l'appartenenza di Ludwig Feuerbach alle *Burschenschaften* proibite, cfr. Schuffenhauer, in: Feuerbach, GW XVII 449, Thies, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus*, 17; Winiger, *op. cit.*, 60-61 (che però adduce anche un argomento contrario).

120 Winiger, *op. cit.*, 59. Paul Johann Anselm Feuerbach l'avrebbe conosciuto attraverso Elise von der Recke e l'avrebbe interpellato per un caso giuridico (cfr. GW XII 447, 468-471).

121 Lettera del 15 agosto 1824, GW XVII 51.

122 Thies, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus*, 16.

123 Lettera a Friedrich von Schuckmann, GW XVII 391-392; 450; Winiger, *op. cit.*, 61.

124 Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 53, 56-61; Winiger, *op. cit.*, 61. Questo clima generale di impegno ebbe grande importanza anche per altri che poi faranno parte dei giovani hegeliani, come Bruno Bauer e Karl Friedrich Köppen, cfr. Ernst Barnikol, *Bruno Bauer. Studien und Materialien. Aus dem Nachlaß*, ausgewählt und zusammengestellt von P. Reimer u. H.-M. Saß, Assen, van Gorcum, 1972, 16; Heinz Pepperle, *Einleitung*, in: Karl Friedrich Köppen, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Berlin, Akademie Verlag, 2003, 12.

A questo clima Ludwig Feuerbach ben si adattò esaltando l'«impegno generale» che dominava nell'università, rispetto alla quale le altre erano «bettole». Perciò limitava volentieri la sua vita alla sua stanza, alle aule di lezione e al luogo in cui prendeva in tutta fretta qualcosa da mangiare[125]. Sulla propria parsimonia il giovane dovette insistere col padre che non comprendeva perché avesse bisogno di denaro lui che, col sussidio del re e l'integrazione paterna, percepiva il doppio dello stipendio di insegnante ginnasiale che riceveva il fratello Karl. Egli dunque descrisse il suo tenore di vita, ma anche la necessità di curare qualche relazione[126]. Alla madre confidò di essersi dovuto «vestire a nuovo da capo a piedi»[127].

L'insigne penalista Hitzig lo aveva invitato fin dagli inizi a quelle riunioni di amici che si tenevano a casa sua e che vedevano la partecipazione di noti intellettuali e scrittori come Chamisso, von Arnim, ma anche Hegel e Heine. Nell'organizzazione del suo salone letterario Hitzig si era ispirato alla famosa *Mittwochgesellschaft* del periodo illuminista[128]. Ludwig Feuerbach si sentì onorato, ma anche imbarazzato, lui «povero teologo». La prima volta cercò di prepararsi leggendo giornali e romanzi e pensando a battute che avrebbe potuto lasciar cadere nella conversazione. Poi però scoprì con sollievo che Hitzig e le persone invitate si comportavano semplicemente e mettevano gli ospiti a loro agio[129]. Benché, come abbiamo visto, la relazione con Hitzig sia stata per lui importante, come si evince anche dagli accenni dell'epistolario[130], è probabile che egli abbia condotto una vita fondamentalmente solitaria. Anche con quello che diventerà il suo maestro, Hegel, non sembra ci siano stati rapporti diretti e personali[131].

Nella scelta dei suoi corsi Feuerbach si decise subito per la filosofia di Hegel. Seguì, oltre alle sue lezioni di logica e metafisica, quelle di

[125] Lettera del 6 luglio 1824, GW XVII 48-49.

[126] Lettera di metà luglio 1824, GW XVII 49-50, in cui dice di mangiare pane secco, senza companatico il mattino e la sera, «una porzione di carne e verdure a mezzogiorno», di non fare escursioni in una regione peraltro meno attraente e di rinunciare alle vacanze estive per continuare «senza interruzioni» lo studio. Il denaro gli serviva per potersi sedere nei caffè. La città era evidentemente costosa.

[127] Lettera del 3 agosto 1825, GW XVII 89.

[128] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 62; Winiger, *op. cit.*, 61-62.

[129] Lettera al padre del 24 maggio 1824, GW XVII 46-47.

[130] GW XVII 46-47, 49, 52, 81, 85, 197, 233.

[131] Ciò si arguisce anche dal tono della lettera che egli, in occasione della sua dissertazione, invierà a Hegel e dalla mancanza di evidente reazione da parte di questi, cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 63-66.

filosofia della religione, alle quali disse di essere stato preparato dai corsi «indimenticabili» di Daub. Prevenendo possibili obiezioni del padre, gli scrisse, prima, di non voler diventare un hegeliano[132], poi, di aver fatto considerevoli progressi nella filosofia grazie a Hegel. Tutto ciò che in Daub gli era rimasto ancora «oscuro e incomprensibile» o gli era apparso «abbozzato solo casualmente e di per sé isolato» era diventato chiaro e coerente permettendogli di penetrare nel «fondamento originario delle cose». Un terzo corso filosofico che il giovane diceva di seguire era tenuto dall'hegeliano Leopold von Henning sulla dottrina dei colori di Goethe. Nella teologia invece frequentava solo due corsi secondari, uno di introduzione all'Antico Testamento e l'altro sull'Apocalisse, mentre non seguiva quei docenti che aveva nominato al padre al momento in cui gli aveva chiesto il permesso, in particolare Marheineke e Schleiermacher[133].

Sul rapporto del giovane con quest'ultimo i dati sono scarsi. È noto l'episodio riferito da Heinrich Benecke, ammiratore di Ludwig Feuerbach. Un giorno egli avrebbe accompagnato il filosofo, ormai sessantenne, per le strade di Berlino e sarebbero passati davanti alla chiesa della Trinità. Qui Feuerbach avrebbe parlato della «fortuna della sua gioventù», quando la domenica mattina si recava in quella chiesa per udire le prediche acute ed eloquenti di Schleiermacher che «in un'unica sequenza concettuale era ora mistico, ora panteista, ora di nuovo Spinoza, ora Platone e Paolo»[134]. Sull'attendibilità di questo ricordo, peraltro relativo solo alla predicazione di Schleiermacher e alla sua capacità oratoria, ci sono ragioni per dubitare. Nel corso degli anni Quaranta, col progressivo distacco da Hegel, il giudizio di Feuerbach riguardo all'insigne teologo romantico si era fatto più positivo e da ciò può dipendere l'idealizzazione con cui è rievocato l'oratore. Viceversa non risulta una frequenza regolare ai corsi di Schleiermacher. Quando il 5 agosto del 1828 egli presentò al re di Baviera, Ludwig I, l'istanza per insegnare nell'università di Erlangen indicò, in un inciso, di aver pure assistito a «diverse lezioni teologiche di Schleiermacher e di Neander». Tuttavia la genericità è significativa. In verità risulta che egli interruppe la frequenza alle lezioni di Schleiermacher sulle lettere di Paolo[135]. È piuttosto da supporre che, condizionato dalle gravi criti-

---

[132] Lettera al padre del 21 aprile 1824, GW XVII 43-44.
[133] 24 maggio 1824, GW XVII 45-46.
[134] Cfr. Bolin, *Biographische Einleitung*, SW XII 176.
[135] GW XVII 401.

che di Hegel, si sia tenuto distante dal teologo[136]. Lo stesso corso di Hegel sulla filosofia della religione, che il giovane aveva seguito nella primavera del 1824, partiva da una sarcastica confutazione di Schleiermacher e, in particolare, del sentimento di dipendenza. Se questo era il fondamento della religione, allora anche l'animale avrebbe dovuto averla[137].

La selezione dei corsi da parte del giovane provocò la dura reazione del padre che, pur riconoscendo il buon giudizio ottenuto, lamentava il mancato rispetto dei tempi e la scarsa presenza della teologia. In particolare il figlio aveva tralasciato corsi fondamentali, come storia della chiesa o storia dei dogmi, per dedicarsi all'Apocalisse del «mistico» Giovanni[138]. Al di là della preoccupazione per una caduta nel misticismo, emerge di nuovo nel giurista la convinzione dell'importanza dei corsi storici, che viceversa il figlio continuava a trascurare. Questi anzi stava maturando un'altra scelta per la quale cercava appoggi.

Anzitutto si rivolse a Daub ringraziandolo per averlo preparato alla «grandissima fortuna» di seguire il dispiegarsi della dialettica di Hegel. Fra il vecchio e il nuovo maestro egli tracciava una linea di continuità. Il primo l'aveva liberato dalla «ridicola armata delle rappresentazioni, sentimenti, intuizioni, begli ideali» e l'aveva introdotto «nella scienza concreta in cui Dio e uomo ritornano alla ragione». Il suo insegnamento continuava a fruttificare, come un'antica saga che avendo insita in lei «le epoche auree della prima coscienza», passava attraverso «i vari gradi di formazione» fino ad arrivare alla «intuizione consapevole di sé», alla «forma più chiara»[139]. La dogmatica del suo vecchio maestro era hegelianamente spiegata come la «logica di Dio», mediante la quale si sviluppava internamente Dio «dall'abisso della sua essenza astratta nella forma concreta dell'autocoscienza». Il tratto mistico, che si può scorgere dietro il termine «abisso» si accentua nell'esigenza che periscano il mondo e ancor più «il povero piccolo io del singolo» per-

---

[136] Una tesi analoga è sostenuta da Schott, *op. cit.*, 151, 154, 157-163. Si può qui riscontrare la differenza rispetto a Strauss che, viceversa, per l'influenza di Ferdinand Christian Baur, ebbe durante la sua formazione un profondo incontro con la filosofia di Schleiermacher, pur interpretandola in senso panteistico, cfr. Enrico Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana, H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, 73, 75-76, 79; Cesa, *Hegelismo e filosofia a Tubinga intorno al 1830*, in: Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino, Argalìa 1972, 44-48, 63.

[137] Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, Hrsg. Walter Jaeschke, *Vorlesungen* III, Hamburg, Meiner, 1983, 184; Schott, *op. cit.*, 137-145.

[138] Lettera del padre, 15 agosto 1824, GW XVII 51.

[139] Lettera a Karl Daub, settembre 1824, GW XVII 53.

ché inizi la filosofia. Il sacrificio di sé, già enunciato come proposito nell'adolescenza e saldatosi con un motivo centrale della teologia di Daub, viene qui legato al procedere del pensiero, mentre si stabilisce una netta contrapposizione fra la Bibbia e la filosofia. La prima appare condizionata dalla «coscienza soggettiva» e dal «caso», mentre la seconda è orientata alla «libera idea», alla «assoluta riflessione in sé». Per dimostrare la solidità della sua preparazione Feuerbach sottolineava come nel semestre precedente si fosse dedicato quasi esclusivamente alla logica di Hegel e, in particolare, accennava a un'obiezione che egli aveva mosso a Hegel in nome di Daub. Perché il bello non rientrava nella logica? Evidentemente Daub, sotto l'influenza di Schelling, aveva mostrato perplessità verso il panlogismo del concetto e aveva difeso l'arte. Feuerbach riferiva che per Hegel il bello rientrava nella sfera della «coscienza concreta», anche se sfiorava la logica[140].

La sicurezza dello studente ventenne nell'esaltare, di fronte al teologo, la superiorità della filosofia, si tramutò, quattro mesi dopo, nella richiesta esplicita di un parere. Dopo aver potuto dedicarsi solo in parte alla filosofia, voleva affidarsi a lei «totalmente e senza divisioni». Egli motivava quella dedizione «esclusiva» con espressioni religiose: occorreva spogliarsi di ogni «particolarità», diventare «sacerdoti a lei consacrati», «suoi organi trasparenti». Il filosofo, lasciato dietro di sé il mondo con le sue occupazioni empiriche, assurgeva a «uomo assolutamente universale». Nel contesto ricorreva anche l'immagine, cara a Hegel, dell'uccello di Minerva che compiva il suo «volo solitario» sulle «rovine crollate dell'esserci».

L'abbandono della sfera empirica e il sacrificio del proprio sé implicavano il superamento delle «intuizioni soggettive» e delle «faccende sentimentali del cuore». Contro il soggettivismo romantico il giovane abbracciava la filosofia hegeliana nella convinzione che, accanto ad essa, non fossero possibili altre filosofie e che la teologia fosse soggetta al suo giudizio. Infatti il concetto, esercitando una «giustizia assolutamente sacra», dava a ciascuno il suo e riconoscendo nelle affermazioni teologiche un fondo di verità, le superava e andava oltre. In particolare Feuerbach criticava i «ripostigli storico-critici» dei teologi, come pure i «bigini dogmatici»[141]. Se Daub avrebbe senz'altro condiviso la sua

---

140 GW XVII 55.

141 Lettera a Daub del 29 gennaio 1825, GW XVII 59-62. Per il significato di "vocazione" che assunse la scelta della filosofia come impegno per l'uomo "universale" in Feuerbach e in altri giovani teologi che si affidarono a Hegel, cfr. Cesa, *Hegelismo e filosofia a Tubinga*, 32-34, 76.

avversione per i dogmatici ortodossi e i teologi razionalisti, più incerto era il suo sostegno rispetto al predominio assoluto del concetto sulla teologia.

Viceversa il giovane vedeva proprio in esso la possibilità di appianare «il profondo gorgo del mistico» «nella superficie cristallina del concetto»[142]. In tal senso il soggetto, mosso da un «irresistibile impulso», oltrepassava se stesso e diventava «sacerdote» dello spirito. Nel descrivere questa sua specie di vocazione Feuerbach alludeva alla *Fenomenologia dello spirito* e in particolare alla critica della frenologia ricordando che il cranio non era «l'effettualità dello spirito»[143]. La libertà dello spirito, affermata da Hegel rispetto alle caratteristiche fisiologiche, diventava diritto di scegliere la filosofia senza lasciarsi condizionare da requisiti precostituiti o dall'idea che essa riguardasse solo «anime predestinate dalla grazia divina». La libertà era un atto individuale, ma nello stesso tempo si inseriva nel «divenire» dello spirito universale e coinvolgeva Dio, il «miglior lavoratore» che creava «dal nulla»[144].

Il giovane, dopo aver informato l'antico maestro del fatto che i suoi familiari fossero ancora all'oscuro di tutto, indicava nell'amico, Wilhelm Kohl, il possibile tramite per fargli pervenire un parere. Questo canale fu appunto scelto da Daub, che, assorbito nelle incombenze del prorettorato, gli trasmise il proprio giudizio, simile alla constatazione di un processo ineluttabile: «Feuerbach non si ferma certamente alla teologia, ma avanza nel campo della filosofia; infatti questo emerge dalla sua possente aspirazione»[145]. Poi aggiunse, secondo il resoconto di Kohl, una affermazione, che in bocca al vecchio teologo risulta sorprendente: «Se avessi la sua età, mi sbarazzerei subito dell'altro ciarpame, mi affretterei da lui per sforzarmi in una medesima ricerca verso la meta che egli si propone». Da queste parole il giovane dovette dedurre non solo il pieno assenso, ma anzi la convinzione di realizzare la segreta aspirazione dello stesso Daub. Questi si era soffermato anche sui sacrifici richiesti dalla nuova scelta e aveva osservato come la filosofia fosse in gran parte «ignorata e fraintesa». Poiché l'amico Kohl gli aveva parlato del disprezzo dei beni terreni da parte di Feuerbach,

---

[142] GW XVII 62.

[143] GW XVII 63, l'espressione usata da Feuerbach, «die Wirklichkeit des Geistes», coincide con quella di Hegel, cfr. *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, *Gesammelte Werke*, IX, Hamburg, Meiner, 1980, 188, tr. it. Enrico De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973, I, 284.

[144] GW XVII 63.

[145] Lettera di Wilhelm Kohl, 6 febbraio 1825, GW XVII 65.

Daub lo metteva in guardia da questo atteggiamento che poteva convertirsi in rimorso. Preferibile sarebbe stato il distacco.

Forte di questa conferma, Ludwig Feuerbach si rivolse al padre sperando di far breccia su una volontà che si era dimostrata energica con gli altri suoi figli e aveva portato a crisi e conflitti. Il momento era difficile, benché paresse volgersi al meglio. Karl continuava ad essere in carcere, anche se si stava riprendendo, dopo i due tentativi di suicidio[146]. Anselm destava preoccupazioni con le sue crisi di misticismo e depressione. Al «triste periodo» Ludwig accennava nella sua lettera, ma, con un tono quasi ispirato, motivava la sua scelta parlando della propria aspirazione più profonda. La teologia era per lui «un bel fiore ormai appassito, un velo di crisalide rimosso», «un grado oltrepassato nella formazione»[147]. Anche in seguito egli avrebbe fatto ricorso al modello evolutivo per spiegare i suoi cambiamenti che in ogni caso mantenevano quanto vi era stato di positivo. Così egli rassicurava il padre dei frutti che quanto aveva appreso avrebbe portato nel nuovo campo. D'altro canto egli aveva scorto nella teologia una «bella ninfa», ma anche una «strega» raggrinzita e non si sentiva più appagato.

Rievocando linee storiografiche hegeliane il giovane esclamava: «La Palestina è per me troppo angusta, io devo, devo inoltrarmi nell'ampio mondo e questo è sorretto solo dal filosofo sulle sue spalle. Da Oriente a Occidente va la storia del genere umano, io mi ritraggo dal bel fascino giovanile dell'Oriente per immergermi in me, nel profondo rigore, nella matura riflessione virile della filosofia germanica». Voler saziare il proprio desiderio di filosofia nella teologia significava coartare uno spirito immortale entro un freddo cadavere. Da qui l'affermazione: «Io voglio premere al mio cuore la natura, la cui profondità fa tremare il vile teologo, il cui senso è frainteso dal fisico, la cui redenzione è compiuta soltanto dal filosofo». In questo entusiasmo per la filosofia che si rivolgeva a «tutto l'uomo» Feuerbach lanciava un appello accorato: «Padre! Non distogliere corrucciato il tuo sguardo da tuo figlio, non negare il tuo consenso, lasciami entrare con gioia nella nuova terra [...] Condividi con me la gioia per la fondazione di un nuovo regno in me»[148].

Dopo più di tre pagine dedicate alla scelta della filosofia, Feuerbach cercava di tranquillizzare il padre rispetto al proprio futuro assicuran-

---

146 Cfr. lettera del fratello Friedrich a Ludwig Feuerbach, 3 febbraio 1825, GW XVII 64.
147 Lettera del 22 marzo 1825, GW XVII 69-70.
148 GW XVII 71-72.

dolo che non avrebbe trascurato le discipline storiche e filologiche. Concludeva infine citando letteralmente il parere positivo di Daub[149].

Il padre dovette arrabbiarsi e preoccuparsi per la richiesta del figlio e per quel tono esaltato. Non rispose neppure. Così, spinto dalle scadenze del nuovo semestre, il giovane si rivolse a Hitzig, che già lo aveva aiutato nei primi mesi del soggiorno a Berlino, perché perorasse la sua causa. Affrontò dapprima la questione delle prospettive pratiche, poi quella della sua inclinazione insistendo sulla necessità di guardare al soggetto: «Tu, non la tua professione è ciò che ti procura da vivere e ti mantiene». Con un nuovo spirito si poteva far rifiorire anche un mestiere che appariva senza prospettive. Rispetto a un magro vicariato, offerto dalla teologia, egli, grazie alla filosofia, avrebbe potuto insegnare in un liceo della Baviera, dove si era ridestato l'interesse per tale disciplina. Del resto essa era una «scienza custodita e sviluppata da secoli nelle università e nelle scuole»[150].

Egli, in ogni caso, aveva perso ogni propensione per gli studi precedenti e sentiva che nella nuova via avrebbe trovato quello che cercava, ossia il pieno appagamento di sé. Sull'importanza di seguire le proprie inclinazioni Feuerbach anticipava quello che avrebbe ripetuto spesso nei suoi scritti: «L'inclinazione non è una cosa che sia arbitrariamente in potere dell'uomo; è un intimo impulso dell'anima, una natura nell'uomo, il cuore dello spirito, la sua più misteriosa essenza nella sua totale estensione»[151]. Da qui non solo la necessità di assecondarla, ma anche la fiducia nel successo, giacché vi si sarebbe accompagnata la capacità. Questa lettera mostrava un giovane determinato, ma anche riflessivo e dovette sortire qualche effetto raggiungendo indirettamente il padre.

A lui, una settimana dopo, il giovane indirizzò di nuovo la sua perorazione chiedendo scusa per il tono usato nella lettera precedente e soffermandosi maggiormente sulle prospettive concrete. La filosofia non era qualcosa di meramente «astratto», ma era «essenzialmente sapienza del mondo (*Weltweisheit*)»[152], un termine usato nel Settecento per la filosofia, ma ripreso da Feuerbach per rimarcarne l'aspetto pratico[153]. Come tale, essa richiedeva molte conoscenze empiriche che sarebbero

[149] GW XVII 72-73.
[150] Lettera a Hitzig del 3 aprile 1825, GW XVII 74-75.
[151] GW XVII 76, 75.
[152] Lettera del 10 aprile 1825, GW XVII 79.
[153] Per l'enfasi su questo termine, si veda poi l'*Essenza del cristianesimo*, GW V 133, tr. it. Francesco Tomasoni, *L'Essenza del cristianesimo*, Bari, Laterza, 1997, 79.

potute risultare utili ai fini del sostentamento. Inoltre non era più giudicata «pericolosa alla religione o allo stato» giacché ci si esprimeva «più liberamente» e si pensava in modo «più illuminato»[154].

Questa valutazione toccava da vicino la sensibilità del padre, ma insieme doveva destargli nuove preoccupazioni sia per le disavventure politiche toccate ai figli, sia per le resistenze da lui stesso incontrate. In ogni caso il giovane ribadiva la sua «avversione» per la teologia e per il «peso» che avrebbe rappresentato sulle sue «spalle» un ministero ecclesiastico esercitato «senza amore» e «senza coscienza». La costellazione dei termini inclinazione, amore, coscienza anticipa un modo di argomentare che sarà tipico del filosofo. Come già nella lettera a Hitzig, Feuerbach si dichiarava disposto a vari ripieghi grazie alle sue conoscenze linguistiche, per esempio un «piccolo posto in un ginnasio» oppure un incarico provvisorio di precettore che gli avrebbe permesso di proseguire i suoi studi[155]. In futuro non avrebbe però dimostrato una duttilità così ampia.

La sua risoluta volontà riuscì infine a smuovere il padre che il 20 aprile 1825 gli trasmetteva il suo consenso non senza ribadire le sue preoccupazioni e le sue critiche. Il giurista diceva di aver temuto per la «salute mentale» del figlio leggendo la sua prima lettera con le sue «confuse immagini». Poi la spiegazione a Hitzig e l'ultima lettera l'avevano tranquillizzato. Tuttavia lamentava la perdita di due anni e la «presunzione giovanile» del figlio che aveva preteso di impartirgli lezioni sull'essenza della filosofia, come se ne fosse stato digiuno. Anch'egli, entrato all'università, aveva perso più anni «sul terreno privo di fondamento della filosofia» non avendo avuto la guida paterna. Poi però si era pentito e si era dato alla giurisprudenza, grazie alla quale aveva avuto fama, prestigio e cariche. Questa esperienza era «perduta» per suo figlio, infatuato dalla filosofia hegeliana, come se questa fosse «l'unica vera e l'unica capace di render beati». Viceversa presto o tardi si sarebbe accorto che quel «presunto sapere» non portava a nulla, che non c'era mai stata «*una filosofia*», bensì «tante filosofie, quante teste pensanti». Nelle loro argomentazioni i filosofi per chiarirsi le idee e intendersi sull'«incomprensibile» diventavano «sofisti» o vittime della propria illusione. Egli sapeva che le sue parole non avrebbero sortito effetto su chi aveva già preso la decisione e, nella sua sicurezza, avrebbe finito per «commiserare il padre». Così lo lasciava alla sua

[154] GW XVII 79.
[155] GW XVII 80, 78.

responsabilità e al suo «destino» concludendo: «Fa' dunque ciò che vuoi, ma in futuro non accusare tuo padre se ti coglierà il pentimento». Nel contesto egli ricordava i pensieri procuratigli dagli altri due figli, Anselm e Karl, che gli avevano «accorciato la vita di molti anni». Per questo imponeva a Ludwig di ottenere da parte di tutti i professori le attestazioni delle frequenze e di seguire corsi filologici e storici, essenziali per un insegnamento al ginnasio. Lo avvertiva poi del fatto che il periodo di soggiorno consentito in un'università fuori della Baviera si fosse drasticamente ridotto. Rispetto a lui e agli altri due, egli elogiava Eduard che si era comportato «diversamente» e li faceva vergognare[156]. Come abbiamo visto, questi accettò la volontà del padre e, nonostante la forte inclinazione per le scienze naturali, studiò giurisprudenza.

Lo slancio religioso con cui il giovane Ludwig esprimeva la sua opzione per la filosofia insospettiva il padre, formatosi al razionalismo illuministico. La sua previsione di una successiva resipiscenza da parte del figlio non fu del tutto errata. Sarebbero passati meno di quindici anni e Ludwig Feuerbach avrebbe messo sotto accusa la pretesa *unicità* della filosofia hegeliana, mentre avrebbe sentito sempre più l'esigenza dell'apertura verso le scienze empiriche e la filologia. In questo nuovo orientamento avrebbe rivalutato l'illuminismo.

Ora egli era felice. Al fratello Eduard scriveva: «Ho abbandonato la teologia per la filosofia. *Extra philosophiam nulla salus*»[157]. Completava la sua formazione nella filosofia hegeliana: dopo i corsi di logica e metafisica e di filosofia della religione, già seguiti nel semestre estivo del 1824, frequentò, nel semestre invernale 1824/25, quelli di filosofia della storia universale, di diritto naturale e scienza politica, di nuovo, nel semestre estivo del 1825, quelli di logica e metafisica, di filosofia dello spirito o antropologia e psicologia, nel semestre invernale 1825/26 quelli di storia della filosofia e di filosofia della natura o fisica razionale. Dichiarava dunque di aver frequentato tutti i corsi di Hegel, tranne quello di estetica che non era stato tenuto in quel periodo. I giudizi di Hegel su di lui, conservati negli archivi, risultano assai positivi: «diligente in modo assiduo», «con la più lodevole diligenza», «con eccellente interesse dimostrato per la scienza»[158]. Fra i due non dovettero esserci più che scambi di opinione. Tuttavia Feuerbach gli riconobbe il

---

[156] GW XVII 81-83, 84-85.
[157] GW XVII 87.
[158] GW I, pp. XII-XIII; *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae*, GW X 155, tr. it. SF 281; Winiger, *op. cit.*, 64, 342.

merito di avergli rimesso in ordine «la testa e il cuore», di essere stato il suo unico vero maestro, il suo secondo padre e di averlo elevato alla coscienza di sé e del mondo. Dichiarava perfino di essere stato per due anni il suo «ascoltatore più attento, più indiviso, più entusiasta»[159].

4. *Erlangen: dottore di una filosofia innovatrice o distruttiva?*

Il tempo incalzava e bisognava abbandonare Berlino. Nell'ottobre del 1825 era morto il re di Baviera Maximilian Joseph I e suo figlio Ludwig I aveva inizialmente sospeso l'erogazione del sussidio ai figli di Paul Johann Anselm von Feuerbach. Inoltre un eventuale impiego statale in Baviera era subordinato alla frequenza, almeno per un anno, di un'università bavarese. Così nella primavera del 1826 Ludwig Feuerbach lasciava con rimpianto Berlino e si recava nella casa paterna ad Ansbach dove rimase per circa un anno, alle prese con preoccupazioni familiari, in particolare per le cattive condizioni di salute del fratello Karl. Lì cercò anche di completare la sua preparazione in quelle materie che gli avrebbero permesso l'insegnamento in un liceo. In particolare studiò storia e filologia, discipline che, anche a detta del padre, erano trascurate nelle università della Baviera[160].

Intorno a Pasqua del 1827 si immatricolò nell'unica università protestante della Baviera, quella di Erlangen, una minuscola università in una piccola città. Intorno ad essa avevano gravitato anche i suoi fratelli maggiori. Benché dal 1821 al 1823, vi avesse insegnato Schelling, in quel momento la filosofia era trascurata. La biblioteca, dotata di un fondo consistente delle edizioni del Seicento e del primo Settecento[161], avrebbe fornito abbondante documentazione ai lavori di Feuerbach, soprattutto a quelli storiografici. Egli, nel suo ultimo anno di studi, integrò la sua formazione con discipline scientifiche come la botanica, l'anatomia, la fisiologia, ma non pare vi abbia profuso molte energie[162]. Viceversa si impegnò nella stesura della dissertazione, intitolata *De infinitate, unitate atque communitate rationis*, per il conseguimento del titolo di dottore in filosofia che ottenne il 25 luglio 1828. Subito dopo ne rielaborò profondamente il testo stampandolo come dissertazione

---

[159] GW I, p. XIV.

[160] GW I, pp. XIV-XV; GW XVII 83; Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 74; Winiger, *op. cit.*, 64-65.

[161] Per queste notizie si veda la dettagliata e puntuale descrizione della vita accademica da parte di Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 75-79.

[162] GW I, p. XV; GW XVII 101; XVII 429-430; XIX 69.

intitolata *De ratione una, universali, infinita* per l'abilitazione alla docenza. Ne inviava il testo il 15 novembre al decano, il 22 novembre a Hegel e il 18 dicembre a Schelling. Nello stesso mese la difendeva pubblicamente[163]. Dovette avere più di un opponente[164]. La lettera a un professore, «noto per le profonde conoscenze nella filosofia e in tutta la storia dell'umanità», che si ringrazia per aver accettato di fare da opponente, ha fatto pensare all'ex-decano Johann Paul Harl (1772-1842)[165]. Fra gli opponenti ci fu però anche Gottfried Christoph Adolph Harleß (1806-1879) che nello stesso anno aveva conseguito il titolo di dottore in filosofia con una dissertazione sulla creazione e che nel dicembre 1829 avrebbe presentato per l'abilitazione una tesi sul male, alla quale Feuerbach avrebbe, a sua volta, fatto da opponente. I due giovani stavano avviandosi verso strade radicalmente diverse. Harleß difendendo il dogma della creazione e il significato personale del male si preparava a diventare esponente del risveglio protestante con accenti pietistici[166]; Feuerbach sulla scorta di Hegel e dell'idealismo avrebbe dichiarato guerra alle pretese dell'io e alle concezioni religiose.

È quanto risulta con forza dalla sua lettera a Hegel che esordiva con tono modesto riconoscendo il persistere di lacune nel suo lavoro, ma subito sottolineava la «libera» assimilazione dell'insegnamento del maestro, seguito personalmente per due anni. Le idee «espresse nella sua filosofia» e «generate» o «destate» nel discepolo non rimanevano «in alto, nell'universale, sopra il sensibile», ma dal cielo si calavano nel «particolare», nel «fenomeno». Questo processo poteva essere chiamato il «realizzarsi», il «mondanizzarsi dell'idea», la «*ensarkosis* o incarnazione del puro *logos*»[167]. Già qui si impone, nei termini del prologo giovanneo, il motivo dell'incarnazione che sarà importante nello sviluppo del suo pensiero. L'enfasi millenaristica, connessa al sogno riformatore del maestro[168], si traduce nell'annuncio di una «nuo-

[163] Schuffenhauer riporta come data sia il 6 sia il 13 dicembre, cfr. GW I, p. XV, XCI-XCIV, GW XIII, p. XIII e GW XVII 407.

[164] Si veda il dato di archivio riportato da Schuffenhauer, GW XIII, p. XXVII.

[165] Con questa ipotesi Schuffenhauer corregge l'indicazione di Harleß sul manoscritto, GW XVII 109, 407.

[166] GW XIII, pp. XXVI-XXIX; Winiger, *op. cit.*, 66.

[167] 22 novembre 1828, GW XVII 103-105; tr. it. SF 5-7.

[168] Cfr. Laurence Dickey, *Hegel, Religion and the Politics of Spirit 1770-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 141-142, 151-154, 157-159. Una specie di «coscienza della missione» è ravvisata in Feuerbach da Michael von Gagern, *Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik*, München-Salzburg, Pustet, 1970, 239-240. La riflessione sulla propria vocazione emergerà in *Abelardo ed Eloisa*.

va era mondiale», di una «nuova storia», una «nuova creazione» di cui la filosofia di Hegel aveva gettato il germe. Il *pathos* che richiamava la predicazione evangelica del regno dei cieli si dirigeva però contro le rappresentazioni consuete del cristianesimo. Il giovane proclamava come compito imprescindibile quello di «distruggere sul serio i modi, finora correnti nella storia del mondo, di considerare tempo, morte, aldiqua, aldilà, io, individuo, persona, nonché la persona che è contemplata come assoluta fuori della finitezza, nell'assoluto, cioè Iddio»[169]. Infatti il cristianesimo, imperniandosi sul «puro sé», sulla persona scambiata per lo spirito, non poteva essere la religione «perfetta» e «assoluta», titolo che conveniva solo al «regno della realtà dell'idea e della ragione» che si era data «un esistere»[170].

Il giovane si riallacciava alla lotta di Hegel contro le filosofie individualistiche e a quella di Daub contro le teologie egoistiche, ma ne ampliava lo spettro polemico estendendo lo sguardo ben oltre la riforma e il pensiero moderno fino a coinvolgere il cristianesimo e a contestare la sua presunta assolutezza. Poiché ad esso mancava lo spirito effettivamente universale e la natura risultava «incompresa, inspiegabile», occorreva andare oltre e «redimere» spirito e natura. Con questi intenti, che segnavano l'orientamento della sua produzione, Feuerbach si proiettava oltre il maestro abbandonando sue basilari convinzioni e accentuando la radicalità della critica. Cifra di tale radicalità era l'interpretazione della morte come momento in cui il sé cessava di essere ciò che era stato e trionfava l'universale[171].

L'universalità del pensiero è esaltata anche nella lettera a uno dei suoi opponenti, presumibilmente Johann Paul Harl. In essa non solo il pensiero, ma anche la coscienza appare come universale e unica rappresentando, per così dire, lo spazio in cui «gli individui esistono» e pensano. Rigorosamente parlando, essi non posseggono la coscienza, ma vi «entrano». «Se l'individuo *avesse* la coscienza, non sarebbe sog-

---

[169] GW XVII 105-106, 107, tr. it. SF 7-8, 9. Erich Thies, *Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie*: «Revue internationale de Philosophie» 1972, 283-290 ha mostrato che il programma enunciato da Feuerbach da un lato si connetteva al principio hegeliano dell'identità di ragione e realtà, dall'altro lato però si allontanava dal suo metodo poiché si calava in un ambito estraneo, ossia nella coscienza non filosofica, e rinunciava alla forma sistematica per compiere un'opera non di scienza, ma di «rischiaramento». Anche altri discepoli, come Carl Friedrich Göschel, avevano sentito l'esigenza di questo passaggio, ma Hegel, pur condividendone le intenzioni, era rimasto perplesso rispetto all'allontanamento dal concetto.

[170] GW XVII 106-107, tr. it. SF 9.

[171] GW XVII 106-107, tr. it. SF 9-10.

getto al cambiamento di sonno e veglia». Il giovane riprende la critica di Hegel all'intendere, al «*meinen*», sempre individuale, ma nella sua spiegazione dell'universale si rifà anche a Novalis e addirittura al Brahma del pensiero indiano[172]. Se da un lato l'identificazione di pensiero e coscienza implica la coincidenza di sostanza e soggetto, dall'altro lato l'ampio spettro di riferimento e la spiegazione della coscienza come spazio si rifanno non solo a Hegel.

Nella lettera a Schelling, molto più breve e formale, il giovane non manca di sottolineare l'originalità del proprio lavoro: mentre prima ci si era occupati soprattutto del rapporto fra il pensiero e le «cose da pensare e conoscere», ora veniva considerato il rapporto col soggetto, con «l'uomo come pensante»[173].

La disputa pubblica sulla sua dissertazione ebbe un risvolto successivo quando, circa un anno dopo, Ludwig Feuerbach fece da *Opponent* a Harleß che aveva preparato la dissertazione dal titolo: «Scholasticorum nobiliorum quae fuerunt de malo ejusque origine sententiae»[174]. Prima di esporre le sue critiche, Feuerbach diceva di restituire volentieri a Harleß il favore nella speranza che questi avrebbe continuato a rimanergli amico. Del resto egli dichiarava di limitare le sue critiche all'aspetto filosofico e di distinguere bene l'uomo dal teologo[175]. In verità sembra che Harleß si sia risentito e, quando, ormai anziano, ricordò l'intervento di Feuerbach sulla sua dissertazione, disse di essere stato da lui stranamente apostrofato con queste parole: «Tu ipse diabolus es»[176]. L'espressione non si trova nel discorso, ma si può ben evincere dall'argomentazione. In tono ironico Feuerbach prendeva le difese del diavolo dicendo di provar compassione per lui giacché gli si erano addossate colpe non sue. La corruzione non veniva dall'esterno, come voleva Harleß, ma doveva avere un'origine interna. Le cose mutavano solo se la loro natura ne ammetteva il cambiamento, una tesi che si può ricollegare alla filosofia della natura di Leibniz o di Spinoza, due filosofi ben presto al centro degli studi di Feuerbach. Questi come *Opponent* non sviluppava la propria tesi, ma giocava piuttosto sulle contraddizioni di Harleß. Come si poteva dire che il bene era in armonia con

---

[172] Inizio dicembre 1828, GW XVII 110-111.

[173] GW XVII 113-114.

[174] Noribergae 1829.

[175] GW XIII 306. Il testo della *Opponenzrede*, scoperto e trascritto da Carlo Ascheri, è stato pubblicato la prima volta a cura dello stesso e di Claudio Cesa come *Un inedito latino del 1829* in: «Rivista critica di storia della filosofia», 1970, 192-196.

[176] Cfr. Schuffenhauer, in: Feuerbach, GW XIII, p. XXVIII.

se stesso, mentre il male si contraddiceva? Il diavolo era coerente col proprio essere. Al contrario i buoni vivevano spesso in conflitto con le loro passioni. Inoltre se la realtà era sorta dal bene, da esso aveva avuto origine anche il male[177], un problema avvertito da Daub sulla scorta di Schelling. Se il suo vecchio professore di teologia in *Judas Jschariot* aveva difeso la realtà extra umana del male attraverso la persona stessa del diavolo e solo in seguito aveva lasciato da parte questa idea presumibilmente per la disapprovazione di Hegel, Feuerbach seguiva decisamente quest'ultimo facendo perno sulle difficoltà e capovolgendo le tesi di Harleß. A contraddirsi era lui e non il diavolo, che era un'entità venuta miracolosamente dalla testa dei teologi. Giove aveva procreato Minerva dalla sua testa, Harleß come teologo inventava il diavolo che in verità non aveva un posto nell'universo a meno che non si cadesse nel dualismo di origine persiana. La sua esistenza era ricondotta a una specie di *salto mortale*[178], un'espressione che Jacobi aveva usato per definire la fede come via d'uscita dalla concatenazione meccanica. In quel salto Feuerbach vedeva un gesto irrazionale che introduceva nella realtà l'interruzione delle leggi naturali e il dualismo. L'antitesi non poteva essere più netta. Harleß, diventato professore di teologia protestante a Erlangen e promotore del movimento del "risveglio" avrebbe poi assunto la guida della chiesa luterana in Baviera. Feuerbach si sarebbe ben presto precluso ogni carriera attraverso le sue posizioni antireligiose e, otto anni dopo, sdegnato per la chiusura del senato accademico nei suoi confronti, avrebbe osservato che vi faceva parte un Harleß, di cui gli ripugnava scrivere il nome per intero[179].

5. *La dissertazione:* de ratione una, universali, infinita

Dovendo redigere la dissertazione in latino, Feuerbach si sentì in difficoltà a tradurre i concetti filosofici e non fu soddisfatto dell'esito che sarebbe suonato come "barbarico" alle orecchie dei filologi[180]. Tuttavia il padre, non certo tenero coi suoi figli, vi riconobbe uno stile personale, una decisione e una fiducia in sé che lasciavano intravedere un grande pensatore[181].

---

177 GW XIII 308, 310-314.
178 GW XIII 316, 318-320, 320.
179 GW XVII 296, cfr. Winiger, *op. cit.*, 66, 343.
180 Cfr. GW I, pp. XCVI-XCVII e GW XVII, 96.
181 Kohut, *op. cit.*, 61.

Il lavoro si poneva in continuità con la polemica di Hegel contro l'individualismo della tradizione protestante e della cultura moderna, culminato nella filosofia kantiana. Come abbiamo visto, Daub vi si era richiamato esplicitamente fin da *Theologumena*. Rispetto a quelli che, come Jacobi e Schleiermacher, avevano posto quale principio il sentimento di sé o l'intelletto, il teologo di Heidelberg aveva propugnato la ragione unica, universale ed eterna, secondo espressioni che Feuerbach richiama[182]. In verità il ruolo centrale assegnato alla ragione si riallaccia più a Daub che a Hegel. Tuttavia nel suo procedere il giovane mostra di aver fatto tesoro del metodo concettuale del secondo portando avanti quell'esigenza di chiarificazione, avvertita dal primo.

5.1. *Scetticismo e universalità del pensiero*

Fin dal proemio egli attaccava quella filosofia che stabiliva limiti invalicabili alla ragione e la riconduceva alle posizioni scettiche. Al riguardo citava l'articolo di Hegel sullo scetticismo, come pure l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* per sostenere come da un lato il dubbio, anzi la *disperazione* fosse l'inizio della filosofia, dall'altro gli scettici non abbandonassero ogni certezza, ma salvassero in modo surrettizio qualcosa, o i criteri di verità o il soggetto dubitante[183]. La scepsi era dunque un passaggio necessario per distruggere ogni visione ingenua della realtà, ma doveva essere radicale non lasciando sussistere accanto ad essa nulla. Del maestro il giovane condivideva l'interpretazione secondo cui l'empirismo e l'individualismo rappresentavano forme incomplete di scetticismo. Questo, condotto fino al termine, approdava alla negazione di ogni finito e pertanto all'infinito. Ciò era possibile attraverso l'idea, il pensiero universale. In tal senso il «vero e perfetto scetticismo» era rappresentato dalla filosofia chiamata «speculativa»[184]. Com'è noto, Hegel aveva preferito lo scetticismo antico a quello moderno avendo lamentato in questo l'attaccamento alla soggettività individuale, espressa nella fede[185]. Più tardi, recen-

---

[182] *Theologumena*, § 51, pp. 205-209; §§ 29, 31, 32, 42, 44, 46, pp. 128, 135, 146, 147, 177, 186, 190.

[183] GW I 4, 122.

[184] GW I 122.

[185] *Verhältniss des Scepticismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem Alten*, *Gesammelte Werke*, IV, Hrsg. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Meiner, Hamburg, 1968, 211-214, 216-218, 221-225; *Vorlesungen*

sendo un libro di Johann Eduard Erdmann, Feuerbach avrebbe ripreso questo giudizio critico sullo scetticismo moderno che non «affidava coraggiosamente la sua navicella al mare aperto del dubbio», ma si teneva sempre pronta la scappatoia nel «più sicuro rifugio» della fede[186]. Nella dissertazione egli accomunava in un analogo giudizio di incompletezza ogni forma di scetticismo sia antico, sia moderno invitando a proseguire in un cammino dialettico che Hegel aveva teorizzato[187], ma già Platone aveva avviato[188]. Nel contesto però moltiplicava le citazioni dalle opere di Sesto Empirico, le *Pyrrhonianae Hypothyposeos* e *Adversus Logicos*, per dimostrare come gli scettici antichi avessero contrapposto all'opinione la scienza e avessero assimilato a loro Platone, Democrito, Eraclito[189].

Fra gli inediti di Feuerbach si trova in verità un ampio estratto delle opere di Sesto Empirico nell'edizione di Fabricius. Vi figurano la definizione della skepsis quale *zetesis*, ricerca, l'insistenza sull'atarassia, la contrapposizione fra l'immediatezza dei sensi e l'universalità della parola, come pure il contrasto fra fenomeni e noumeni. Feuerbach si annotò diligentemente i dieci tropi e i motivi dell'epoché e dell'afasia[190]. È verosimile che questo studio sia avvenuto durante la preparazione della dissertazione. Esso del resto si riflette nei primi corsi tenuti a Erlangen intorno al 1830-31. Lì Sesto Empirico è utilizzato sia come fonte per le notizie sugli altri filosofi antichi, sia come guida per scoprire le contraddizioni della logica, della fisica, della matematica nella convinzione che la critica sia mossa dalla «coscienza dell'infinito e del

---

über die Geschichte der Philosophie, t. III, *Vorlesungen*, VIII, Hrsg. Pierre Garniron u. Walter Jaeschke. Hamburg, Meiner, 1996, 148-151, 156-157. Vgl. Michael Forster, *Hegel on Superiority of Ancient over Modern Skepticism*, in: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Hrsg. Hans Friedrich Fulda u. Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 64-97, spec. 65-69, 73, 74, 82; Klaus Vieweg, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das "Gespenst des Skepticismus"*, München, Fink, 1999, 21, 31-33, 44-48, 56, 68-77, 99, 101-103, 108, 116-119, [illegible], 133, 146-150, 159, 168-169, 183, 202, 207-224, 226-227, 238-239, 245-246, 247-249.

[186] GW, VIII 174-175.

[187] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 144: «Skeptizismus ist die Dialektik»; cfr. Franco Chiereghin, *Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei* Hegel, in: *Skeptizismus und spekulatives Denken*, Hrsg. Fulda u. Horstmann, 38-49; Martin Gessmann, *Skepsis und Dialektik. Hegel und der Platonische Parmenides*, *ibi*, 60-63; Vieweg, *op. cit.*, 30-31, 83, 86, [illegible]-95, 115, 119, 127-131, 137-139, 146-150, 201.

[188] GW I 120.

[189] GW I 118-122.

[190] Per le informazioni su questo manoscritto, mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Feuerbach und die Skepsis: zur Relativität und Absolutheit der menschlichen Werte*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*. Hrsg. U. Reitemeyer, T. Shibata, F. Tomasoni, Münster, Waxmann, 2006, 25-26.

vero»[191]. Stimolato dunque da Hegel, Feuerbach si accostò direttamente allo scetticismo antico. Inizialmente egli ne trasse conferma al suo idealismo, poi però ne ebbe stimoli per il cammino successivo[192].

Lo scetticismo poteva diventare un alleato nel superamento di quelli che erano «smodati estimatori di sé» e scambiavano il pensiero per una loro proprietà, un loro modo di agire, come se esso fosse paragonabile al camminare, all'ascoltare, al parlare[193]. Feuerbach si riferiva implicitamente all'obiezione mossa da Gassendi al *cogito* cartesiano. Del resto nella *Storia della filosofia moderna* l'avrebbe respinta espressamente sostenendo che si basava sul fraintendimento dello spirito come «soggetto singolo, empirico»[194]. Nel proemio della dissertazione si dichiara dunque che il pensiero non è una proprietà degli individui, bensì la loro «*sostanza* unica e universale»[195]. Solo a questa condizione si potrebbe raggiungere la verità.

La dimostrazione era affidata a un percorso in quattro tappe. Nella prima si esaminava il pensiero nella sua *forma* a prescindere dal contenuto. Il punto di partenza era, di nuovo, dato da Hegel e, in particolare, dalla sua trattazione della certezza sensibile nella *Fenomenologia*[196]. L'esperienza dei sensi era assolutamente individuale e pertanto incomunicabile, come avevano dimostrato gli scettici e i sofisti, che ne avevano derivato le caratteristiche dalla particolare conformazione del soggetto[197]. Ciò valeva non solo per i sensi esterni, ma anche per l'animo, per il dolore e per la presunta percezione di Dio, della moralità o della verità. La comunicazione poteva avvenire solo grazie ai concetti che corrispondevano alla natura unica e universale dell'uomo. Il giovane seguiva la direzione indicata dal maestro, ma insieme insisteva sull'unità e identità dell'essenza, come pure sulla relazione fra l'io e l'altro. Egli citava Jacobi apprezzando la superiorità, da lui affermata, della simpatia sull'egoismo. Precisava però, seguendo Hegel, che essa era fondata sul pensiero[198]. Così mentre le altre proprietà erano «impenetrabili», come i corpi solidi e, se appartenevano all'uno, non erano

---

[191] *Einleitung in die Logik und Metaphysik*, GW XIII 174, 232-248, cfr. per Hegel, Vieweg, *op. cit.*, 139-144.

[192] Per una più ampia trattazione del problema, Tomasoni, *Feuerbach und die Skepsis*, 27-37.

[193] GW I 6.

[194] GW II 252.

[195] GW I 6.

[196] GW I 124.

[197] GW I 10, 124.

[198] GW I 8, 130.

dell'altro, il pensiero era come un mezzo trasparente che trasmetteva la luce[199]. Perché si parlava di «com-passione», «sim-patia», ma non di «com-pensiero»? Perché il sentimento, l'amore, l'amicizia mantenevano in ogni caso una separazione fra l'io e l'altro, mentre il pensiero era totalmente indiviso. «In cogitando in memet ipso ille Alter Ego est, ipse sum simul Ego et Alter». Perciò nel pensiero l'io era nello stesso tempo contratto in sé e aperto, era se stesso e l'altro, anzi era tutti gli uomini. «Cogitans coniunctus, vel potius unitus sum cum omnibus, quin ipse ego omnes sum homines»[200].

5.2. *La relazione con l'altro e il genere umano*

La difficoltà di passare dalla relazione fra l'io e l'altro all'universalità era chiaramente avvertita da Feuerbach che rinviava alla dinamica dell'autocoscienza nella *Fenomenologia* di Hegel, ma insieme sviluppava una sua propria argomentazione. Secondo la tradizione filosofica il "due" conteneva ogni numero e quindi una moltitudine infinita. Nella giurisprudenza *due* testimoni erano condizione di attendibilità. Nel detto «memorabile» di Cristo si diceva che, quando «*due* o *tre*» erano riuniti nel suo nome, egli era presente e quindi si costituiva una comunità. Infine in molte lingue si riconosceva l'importanza del duale[201]. Emerge qui uno schema concettuale che sarà tipico di tutto il percorso di Feuerbach: il passaggio dal rapporto duale all'universalità. Tale passaggio è rappresentato dalla relazione sessuale e dalla generazione. Si tratta di una «tenue immagine» sotto la quale è «adombrata» una realtà più alta. Il suo contenuto di verità è però dato «da un certo movimento e impulso misterioso» che permea «ogni cosa» e la fa tendere a una meta che sta al di là. Da un lato dunque «anche negli animali privi di ragione» l'unione di maschio e femmina e la generazione di un terzo individuo attuano la realtà della specie. Dall'altro tale attuazione finisce nella dispersione, giacché chi deve essere generato rimane unito finché è in potenza, latente, mentre poi se ne separa. L'unità universale del genere non «esiste» mai come tale negli animali. Solo l'uomo attra-

---

199 GW I 12. La contrapposizione fra spirito penetrabile e corpo impenetrabile era stata teorizzata dal platonico di Cambridge, Henry More, che fu conosciuto dal giovane Feuerbach, cfr. GW II 292.

200 GW I 12-18, 16, 18.

201 GW I 128.

verso il pensiero è in grado di realizzarla[202]. In tal senso, si può dire che l'universalità della comunicazione è data dall'unità del genere umano, l'universale concreto. Si potrebbe qui ravvisare una certa circolarità giacché l'universalità del genere umano sembra essere sia condizione, sia conseguenza del pensiero universale. In verità è questo a fondare l'universalità del genere umano. È dunque l'incondizionato.

Al di là di questo marcato idealismo, conviene però registrare la centralità del concetto di «genere umano», da un lato connesso naturalmente al generare e alla relazione sessuale, dall'altro costituito in modo specifico dal pensiero. Il primo aspetto diventa immagine e attuazione parziale del secondo. Mentre nella natura l'unità è «al di sopra» degli individui e sempre «recondita», nel pensiero essa «discende» in noi e viene a coincidere con la nostra individualità, un'individualità non più chiusa su di sé, ma aperta alla relazione. Feuerbach può dunque dichiarare: «*illa hominum natura, illa unitas* nunc ipse sum». Può anche dire: «*cogitans ipse sum genus humanum*»[203].

A questo proposito viene richiamato l'io pensante di Fichte come fonte di relazioni e come attività. Infatti il discepolo e il maestro diventano una sola cosa in quello che è l'atto per eccellenza[204]. In questa tesi Feuerbach vede confluire una lunga tradizione che, dopo aver definito nel Medioevo il pensiero come atto puro e averlo identificato con Dio, ha visto importanti sviluppi in Cartesio, Spinoza, Malebranche e Hegel. Ciò significa che non si tratta di una forza o azione particolare, ma della forza e «azione universale» riguardante «tutta la mente». Di conseguenza il sentire è azione nella misura in cui partecipa del pensiero, altrimenti è passività, puro essere[205]. In base a questa distinzione il genere umano si differenzia da tutti gli altri generi poiché non è dato da una natura preesistente, ma si costituisce e si attua negli individui o, meglio, nella comunità. Ciò non significa che la pratica sia superiore

---

[202] GW I 18-22.

[203] GW I 28-30. Secondo Cesa, *Il giovane Hegel*, 90, "il giovane Feuerbach sembra più idealista di Hegel". Da un lato egli non media fra pensiero e natura, dall'altro lato però «evita di dissolvere senza residui la natura nello spirito». Questo appare più comprensibile se si tien presente l'iniziale influenza di Daub, non del tutto superata dall'apparato concettuale acquisito successivamente.

[204] GW I 126, 134. Secondo Alexis Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1990, I 21-22, già qui Feuerbach sotto il dominio della ragione hegeliana sta tacitamente sviluppando l'idea di una comunicazione intersoggettiva, più affine a Fichte, che troverà uno sviluppo importante nel confronto con la filosofia di Leibniz.

[205] GW I 134-136, 34-36.

alla teoria, bensì che questa sia già atto, anzi l'atto per eccellenza. Se infatti ogni azione è frutto del concorso di molteplici azioni, il pensiero è la loro massima unità. Esso realizza l'essere comunitario dell'uomo, al contrario il senso come tale lo mantiene isolato, è «posizione della singolarità»[206]. Qui risuona la polemica hegeliana contro il romanticismo, incapace attraverso i sensi e i sentimenti di attuare l'universalità. Viceversa anche quando uno si ritira in se stesso, non è mai solo poiché parlando con se stesso ritrova l'altro in sé. In proposito Feuerbach sottolinea la natura linguistica e dialogica del pensiero che è universale non per la sua comunicazione esteriore, ma per sua stessa natura[207].

Come tale esso indica anche un percorso di elevazione. Il diritto, la morale e la religione si fondano su un'unica e identica legge, sull'universale, ma riguardano ancora gli individui come tali. L'unità non appare come «assoluta in tutte le parti»[208]. L'invito ad andare oltre richiama l'appello hegeliano al compimento dello spirito assoluto, anche se le tappe qui indicate riprendono solo approssimativamente il percorso dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Il superamento di ogni separazione, costituita dall'individualità sensibile, è descritta come una "morte". Tale connotazione ha richiamato Fichte[209]. Presto egli approfondirà il tema della morte fondandola sull'attività stessa dello spirito. Qui già anticipa la tesi secondo cui il vero aldilà è già insito in noi, nella nostra capacità di elevarci al di sopra delle differenze: «Haec enim mors, haec aequitas, et ulterior illa vita, quae differentias tollere dicitur, haud procul a vobis abest; praesto est enim in cogitando»[210]. Allo schema temporale che ci proietta oltre questa vita, si sostituisce quello di carattere spaziale o, meglio, essenziale secondo cui occorre riscoprire sotto l'esteriorità la dimensione interiore.

3.3. *Coscienza e verità*

La coscienza, trattata particolarmente nella seconda parte della dissertazione, appare in primo luogo come insaziabile: non sarebbe soddisfatta neppure se «contenesse in sé la specie di tutto il mondo». Può essere paragonata al tempo che «consuma ogni cosa» o al fato che

---

206 GW I 130, 32-34.
207 GW I 132, 32-34.
208 GW I 26.
209 Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 93.
210 GW I 30.

«riduce in nulla ogni cosa»[211]. La serie «innumerevole», «infinita» degli oggetti su cui trascorre la sua attività dimostra che essa è «davvero infinita»[212]. Dal cattivo infinito, dato dal numero indefinito degli oggetti, essa è richiamata al vero infinito coincidente col suo proprio atto. A sostegno di questa affermazione campeggia la citazione di Fichte secondo cui «l'io è colui che pone se stesso», è «agire che ritorna in sé»[213]. Il contrasto fra la forma infinita del conoscere e la materia passiva e determinata sembra aprire un abisso fra le due e condannare la prima all'inefficacia. Sulla scorta di Hegel, la critica riguarda la gnoseologia kantiana che, fondando la scienza sulla conoscenza del finito, esclude da essa proprio l'autocoscienza e il criterio stesso della verità[214]. Su questi temi si sofferma il giovane e, per evitare il vicolo cieco della cosa in sé, definisce la verità come adeguazione del pensiero non alla cosa, ma al «pensato». Egli colloca dunque la verità nella mente e in proposito richiama Aristotele e Plotino, ma anche i mistici Angelo Silesio e Tauler da cui ricava il principio secondo cui «tutto è nell'uomo» e «l'uomo è ogni cosa»[215]. Si tratta dell'uomo come «anima» o come mente, non come singolo individuo. La sua identità col tutto si collega al suo essere infinito e fa pensare che la mente sia divina. Si potrebbe qui intravvedere un orizzonte panteistico. Non bisogna però dimenticare le affinità col teologo Daub. A quanti avevano negato la possibilità di conoscere Dio nel timore di dover ammettere l'identità con lui, Feuerbach replica che condizione della conoscenza è proprio la distinzione[216]. Sul rapporto fra identità e distinzione egli ritornerà.

L'autocoscienza induce però spesso a cadere nell'equivoco e a subordinare la ragione all'individuo, che è invece è un suo "modo" finito. Questo è avvenuto nel soggettivismo dei sofisti, ma anche dei filosofi moderni che negano la possibilità di cogliere la verità e cercano solo la certezza di sé nei sensi esteriori o nel sentimento[217]. Feuerbach cita un'affermazione della *Dottrina di Spinoza* di Jacobi e sottolinea come per lui la fede sia un senso «immediato» che appartiene solo all'io e non possa essere staccato da lui[218]. Inoltre le citazioni di Novalis la-

---

[211] GW I 42, 56.
[212] GW I 42, 54.
[213] GW I 136, cfr. anche 138.
[214] GW I 40, 42.
[215] GW I 140.
[216] GW I 138.
[217] GW I 48-50.
[218] GW I 144.

sciano intendere come l'obiettivo polemico sia rappresentato dai romantici, accusati di elevare il soggetto individuale a livello assoluto separandolo al tempo stesso dalla verità, un'accusa che Feuerbach ripeterà estendendone l'ambito di applicazione. Nel mirino ci sono anche i «teologi moderni» che avrebbero attribuito all'individuo come tale l'immortalità non tenendo conto né della ragione, né della sacra Scrittura. La prima infatti mostra come «nulla sia più mortale e finito dell'individuo», la seconda si è rivolta agli uomini solo «*in quanto religiosi e cristiani*»[219]. Risuonano qui i toni della critica che, annunciata nella lettera a Hegel, sarà centrale nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*. Come abbiamo visto, Daub aveva respinto le prove morali dell'esistenza di Dio, imperniate sul desiderio umano di sfuggire alla morte e vi aveva visto un tentativo egoistico ed empio da parte dell'uomo[220]. Già qui Feuerbach si propone di attuare un capovolgimento che restauri i veri rapporti.

Nuove difficoltà però affiorano in questa parte della dissertazione[221]. Da un lato il soggetto dell'autocoscienza è la mente o la ragione infinita, mentre l'individuo è solo un suo modo finito secondo uno schema che richiama il contrasto fra l'Io puro e l'io empirico di Fichte. Dall'altro lato però tale autocoscienza deve darsi un contenuto adeguato se non vuole condannarsi a una formalità che rimane indeterminata e vuota. Mentre infatti in natura gli individui che nascono e muoiono sono separati dal genere, nella coscienza tale separazione è tolta[222]. Anzi la verità consiste nell'adeguarsi del contenuto alla forma. Tuttavia finora è risultata soprattutto l'inadeguatezza.

Di questo Feuerbach sembra consapevole, quando, nella terza parte della dissertazione, insiste sulla necessità che l'infinità della coscienza non rimanga «vuota», ma si riempia di contenuto «trasfondendosi e immettendosi» in esso. Diversamente si tradurrebbe in un processo continuo di posizione e negazione della materia finita e si condannerebbe alla «cattiva infinità quantitativa», cui Feuerbach aveva già accennato e che ora richiama esplicitamente riferendosi a Hegel[223]. La forma infinita deve dunque attuarsi in una materia corrispondente. Solo a questa condizione si esclude quel «salto mortale» di cui aveva parlato

---

219 GW I 142-144.
220 *Theologumena*, § 48, p. 198.
221 Sulle difficoltà, cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 94-95.
222 GW I 54.
223 GW I 58, 148.

Jacobi[224]. Nel contesto compaiono due richiami a Giordano Bruno che, in antitesi «all'infinità finita dell'estensione» aveva mostrato come nel minimo ci fosse il massimo e nella monade tutta la realtà dichiarando che «la tendenza dello spirito al compimento» non era «vuota e senza oggetto»[225]. In questi anni il filosofo italiano diventerà per Feuerbach sempre più importante. Un primo impulso era venuto a lui da Daub, che appoggiandosi a Schelling e a Hegel, aveva messo in rilievo la necessità di affidarsi alla ragione per comprendere l'unità vivente del corpo organico in cui la vita coincideva con la materia e la totalità indivisibile conteneva infinite parti così che non si poteva parlare né di minimo, né di massimo[226].

5.4. *La natura*

La necessaria corrispondenza fra oggetto e soggetto è mostrata attraverso gli esempi della natura. Già nel nostro corpo ogni senso è rivolto a qualcosa di proporzionato, mentre è indifferente agli oggetti degli altri sensi e, nel suo ambito, è «per così dire infinito». La fame e la sete si riferiscono a qualcosa che fa sentire la propria assenza. Esse mostrano il dinamismo di ogni desiderio naturale, in cui l'oggetto è *presente* come *assente*. «*Adest* ergo in desiderio id, quod *abest*»[227]. Si tratta di un'assenza *positiva* che diventa tendenza a superare la situazione contraddittoria e a togliere la separazione fra oggetto e soggetto. Su questa dinamica Feuerbach ritornerà nei suoi scritti successivi avvicinando i termini opposti di penuria e possesso, assenza e presenza, atto e potenza. Tale «actuosa potentia» viene espressa in latino con "studium" ed è resa da lui in tedesco con "Trieb", l'impulso naturale. Al riguardo, secondo una distinzione che ribadirà fin negli scritti della maturità, occorre distinguere fra i desideri di «cose fortuite ed estranee» e i «desideri di quelle cose che aderiscono intimamente alla nostra natura interiore e vera e provengono da essa»[228]. Nei primi l'oggetto è separato dal soggetto e il desiderio non implica una possibilità, nei secondi invece c'è unione indissolubile ed è implicata la causa stessa del conseguimento. L'importanza conferita all'impulso

---

[224] GW I 60.
[225] GW I 148, 150.
[226] *Theologumena*, §§ 36, 39, pp.163-165, 171-174.
[227] GW I 62, 68.
[228] GW I 152.

naturale, al *Trieb*, ci riporta a Fichte. In verità, anche in questa parte, l'autore della *Dottrina della scienza* è citato[229]. Tuttavia è evidente in Feuerbach lo sforzo per recuperare un'oggettività corrispondente. Non a caso, accanto a Fichte, compare Schelling. Se come tale l'io non è distinguibile da un individuo all'altro, anche gli oggetti si danno secondo forme universali che non sono «generate dalla coscienza», né «raccolte dall'esperienza»[230]. Il passaggio al lato oggettivo si articola secondo l'analisi dello scetticismo condotta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*. La coscienza che distrugge ogni conoscenza finita e «nega di essere partecipe della verità» proprio per questo dimostra di «vedere la verità» e di ricercarla nell'infinito[231]. All'io universale, col quale ogni individuo si identifica dicendo "io", corrisponde dunque la forma universale del conoscere. Che rapporto si stabilisce fra l'unico, infinito universale e i molteplici individui finiti? La difficoltà di Feuerbach traspare nella faticosa rielaborazione subita da queste pagine fra il lavoro dottorale e la dissertazione[232]. Quando nella maturità Feuerbach volle documentare il suo cammino attraverso frammenti di varie epoche pubblicò alcune riflessioni con la data 1828 e le intitolò: "Dubbio". Come si passava dall'idea alla natura[233]?

Il cammino inverso è più chiaro. La natura ha la tendenza all'unità, ma non la realizza. Così gli esempi addotti precedentemente sono solo immagini di un'unità più alta che come la forza di gravità spinge la coscienza all'unità con l'oggetto. Alla dispersione e contraddizione presente nella natura si contrappone l'unità in sé della coscienza[234]. Se però da questa si passa alla molteplicità, il problema rimane e la metafora a cui si ricorre non lo risolve. «Conscientia hominem non reddit, sed ostendit discretum; quemadmodum solis lux, licet ipsa per se simplex, indiscreta, atque communis, res per se ipsas varias, diversas, ubique contraria ostendit, sic communi conscientiae luce unusquisque singularis se ipsum simul cernit»[235]. Sembrerebbe che la moltitudine empirica sia già data e proprio per questo sia possibile che ogni individuo possa legittimamente dire "io" e riferirsi alle forme universali.

---

229 GW I 156. Per l'influenza preponderante di Fichte in queste pagine, cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 106.
230 GW I 72.
231 GW I 68-70.
232 GW I 74-75.
233 GW X 155-156, tr. it. SF 282.
234 GW I 64-66.
235 GW I 74.

Da questa realtà sorgerebbero le differenze. Questa prospettiva riapre in altra forma il rapporto fra coscienza e natura e prelude alla crisi del punto di partenza idealistico. Non a caso Feuerbach vi si riferirà per spiegare il suo cammino dall'idealismo alla filosofia antropologica e naturalistica. Qui la difficoltà rimane nell'ombra poiché l'insistenza è sulla coscienza universale che coglie se stessa come tale.

5.5. *Ragione e sostanza*

Nella quarta parte Feuerbach cerca di chiudere il discorso, ben consapevole di non aver esaurito i problemi[236]. Ritorna così sui motivi enunciati all'inizio mostrando possibili applicazioni e sviluppi. La ragione, fondando la propria unità su di sé e non sulla relazione ad altri, si rivela come la sostanza spinoziana che ha più modi, ma è «necessariamente eterna, simile ed eguale a sé per tutto l'universo»[237]. Accanto all'autore dell'*Ethica* sono menzionati Platone e Malebranche, che, citato in francese, appare assertore della ragione come necessità che si impone sull'arbitrio divino ed è «coeterna e consustanziale con lui»[238]. Come abbiamo ricordato, Daub era stato accusato di panteismo[239]. Feuerbach allude a questa accusa da parte dei «teologi recenti», ma anziché confutarli, preferisce addossare loro l'errore opposto, quello di politeismo. Una natura esterna a Dio diventerebbe per lui un punto di riferimento essenziale e costituirebbe un'altra divinità[240]. La conseguenza implicita è dunque che la natura sia posta in Dio stesso, un motivo che può preludere al panteismo, anche se qui Feuerbach non lo dichiara ancora[241].

Esplicito è, in ogni caso, il monismo della ragione, entro la quale gli individui hanno relazioni con gli altri ed esprimono la loro tendenza all'unità[242]. Una volta però che questa sia raggiunta, ogni relazione si dissolve essendo radicata nella finitudine e individualità. Una cita-

---

[236] GW I 156.

[237] GW I 82, 160.

[238] GW I 158, cfr. anche 112, in cui si sottolinea il pensiero del filosofo francese secondo cui noi cogliamo tutte le cose in Dio; sulle affinità e sull'interesse di Feuerbach per Malebranche non solo in questo scritto, ma almeno fino all'*Essenza del cristianesimo*, ha insistito, Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 49-50; II 424, 487, 489, 545.

[239] Rosenkranz, *Erinnerungen*, 10; Stübinger, *op. cit.*, 23, 36, 41.

[240] GW I 160.

[241] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 101-102.

[242] GW I 80.

zione di Novalis, secondo cui l'amore è «malattia»[243], è addotta per dimostrare come anche nei romantici fosse affiorata la consapevolezza dell'insufficienza dell'amore rispetto all'unità perseguita. Infatti, secondo Feuerbach, «anche nella stessa presenza e possesso della cosa amata rimane sempre un certo desiderio, ossia il senso di un certo discrimine e limitazione». Viceversa «nel pensiero stesso, in quanto atto, è insita una certa beatitudine divina»[244]. Esso è l'archetipo e insieme la condizione di ogni altra unità. Ogni specie è, come tale, infinita giacché non sente la mancanza di ciò che non le appartiene essenzialmente. Ciò vale dunque anche per gli animali. Questi però non riescono a distinguere fra la propria individualità e la propria universalità, non «pensano», non parlano e non «giungono ad amarsi, a riconoscersi vicendevolmente». Questo avviene invece alla specie umana, grazie al separarsi degli individui da essa e alla consapevolezza che in tal modo acquisiscono[245].

Tuttavia la preminenza dell'unità è ribadita anche a proposito della vita politica. Feuerbach contesta la visione hobbesiana dell'origine dello stato da un patto fra i singoli poiché in tal caso l'unità della ragione sorgerebbe dalle molteplicità individuali, anziché essere la condizione stessa dell'accordo ed essere già presente in embrionali forme comunitarie. L'idea di un uomo singolo, non ancora inserito nella società ed esente dalla sua influenza eventualmente negativa, sarebbe una finzione, osserva Feuerbach alludendo al *Contratto sociale* di Rousseau. «L'uomo misero infatti è corrotto dalla società già nelle viscere o nell'utero della madre»[246]. Già il padre in gioventù aveva criticato Hobbes e ammirato Rousseau. Qui però è evidente la lezione dell'idealismo. La preminenza dell'unità sulla separazione è fondamento della legge e della volontà, grazie a cui io come universale determino me stesso come «particolare». D'altro canto però il diritto e la moralità hanno significato solo nel rapporto fra universale e individualità, chiamata a superarsi[247].

Sul legame fra gli stadi intermedi e quello finale è stata notata una diversità di accenti rispetto a Hegel. Il percorso dialettico sembra attenuare le diverse articolazioni e fissarsi ripetutamente sul contrasto fra

---

[243] GW I 164.
[244] GW I 92, 94. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 113 ha visto qui «una certa forma di ascesi intellettuale, non priva di reminiscenze spinoziane».
[245] GW I 110-112.
[246] GW I 162-164.
[247] GW I 86-88.

i singoli stadi preparatori e il termine finale che peraltro ne è anche la condizione. Al riguardo è significativo l'emergere, già in questa dissertazione, della riflessione sul finito che al suo interno rivela l'infinito[248], un motivo che sarà sviluppato ben presto. Se ogni essenza o, ancor più, ogni vita è posizione di sé e non ammette la sua assoluta negazione[249], questo è ancor più vero per la ragione che non può essere limitata dall'irrazionale[250]. Respingendo di nuovo l'idea di una ragione finita, Feuerbach torna a criticare il kantismo, ma, nello stesso tempo, parlando di «irrazionale» attacca il romanticismo, al quale contrappone una citazione di Schelling secondo cui «ciò che è privo di intelletto» non può essere «riconosciuto»[251].

A sostegno dell'unità e infinità della ragione, Feuerbach richiamava, pur con qualche riserva, Averroè, mentre ricordava Bayle che vi si era opposto insistendo sul disaccordo fra gli uomini[252]. A questa obiezione egli replicava che, senza una ragione universale, non si poteva neppure parlare di disaccordo[253]. L'impostazione idealistica, fatta valere contro l'individualismo si lega agli articoli di Hegel del periodo di Jena e alla *Fenomenologia*. Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* Feuerbach elogerà quest'opera come quella che «supera per *originalità*, grandezza di pensiero, sublimità di stile tutto ciò che è uscito dalla penna di Hegel»[254]. Rispetto alla fortuna delle opere più sistematiche del filosofo idealista, la predilezione per la *Fenomenologia* è significativa. Essa può essere inquadrata in una sensibilità che sarà caratteristica dei giovani hegeliani, ma risente indubbiamente dell'interesse che Daub aveva nutrito per essa e dell'importanza che questi aveva assegnato ai primi anni di formazione dell'idealismo. Nel suo ritorno alle origini dell'idealismo, il giovane tocca i motivi della vita e dell'amore che erano stati importanti per il suo maestro nel suo passaggio al logos. Mentre egli ribadisce l'esigenza dell'esito finale, non possiamo ignorare che quei motivi hanno per il giovane una risonanza particolare e assumeranno sempre più rilievo. In relazione ad essi è comparso il riferimento a Fichte, in particolare per le riflessioni sull'autocoscienza

[248] GW I 80-82.
[249] GW I 100, si noti qui il riferimento alla posizione di Epicuro in relazione alla morte.
[250] GW I 102.
[251] GW I 166.
[252] GW I 168. Si noti come anche in questo caso la citazione sia dal testo francese e non dalla traduzione tedesca.
[253] GW I 108.
[254] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, Hrsg. Erich Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, 146.

e sull'io, ma anche sul desiderio e sul *Trieb*. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* egli dirà che Fichte ha contrapposto «nel modo più netto vita e speculazione»[255]. Anche lui in parte lo seguirà. Qui i contrasti sembrerebbero risolversi nella ragione universale, ma, come abbiamo visto, le tensioni e le difficoltà sono percepibili e lasciano intravvedere la possibilità di altre direzioni. Così l'essenza comunicativa dell'uomo è sì resa possibile dal concetto, ma insieme si traduce nella relazione fra io e tu. A questo proposito accanto a Fichte e alle note pagine della *Fenomenologia* sull'autocoscienza compare Schelling per l'importanza dell'oggetto come tale.

L'impressione che il giovane non si limiti a ripetere o commentare il pensiero del maestro, ma voglia attingere dalle linfe dell'idealismo nuova energia e orientamento in continuità con gli sforzi filosofici di tutta la storia umana è confermata dall'ampio spettro di citazioni che riservano uno spazio rilevante al pensiero greco. Anche Bayle, che qui allora in una citazione indiretta, sarà un riferimento essenziale nel suo percorso. Accanto ai filosofi attenti alla concretezza individuale, campeggiano Platone, Plotino, Malebranche e i mistici. Sul rapporto fra universalità e individualità Feuerbach faceva intendere di essere già alle prese con un'altra opera.

CAPITOLO TERZO

VITA, MORTE E IMMORTALITÀ

1. *L'intervento anonimo e satirico nel dibattito*

Mentre Feuerbach pubblicava la sua dissertazione, stava già elaborando uno scritto su un tema, al quale aveva accennato nella stessa dissertazione e nella lettera a Hegel, quello della morte e dell'immortalità dell'anima. Werner Schuffenhauer suppone che egli abbia steso sostanzialmente l'opera durante gli studi universitari, dopo l'abbandono della teologia e prima di essere assorbito dalla redazione della stessa dissertazione e dalla preparazione dei corsi all'università di Erlangen. Del resto i versi satirici dell'opera riguarderebbero persone dell'ambiente berlinese o, perfino, esperienze dell'università di Heidelberg[1].

In questa ipotesi acquista maggior significato la primogenitura attribuitale da Feuerbach, come pure l'asprezza della critica alle teologie razionalistiche e pietistiche, con cui si era confrontato durante gli studi universitari. L'opera, uscita anonima a Norimberga, si presentava come *Pensieri sulla morte e l'immortalità dalle carte di un pensatore con un'appendice di xenie teologico-satiriche a cura di uno dei suoi amici*[2]. Facendo riferimento alle carte inedite e alla curatela di un amico, frapponeva una misteriosa distanza fra la redazione definitiva e l'autore secondo la tradizione invalsa nel periodo dell'illuminismo e del romanticismo. Il curatore metteva in rilievo nella premessa l'unione strettissima dell'«intuizione filosofica più profonda» con «l'arguzia più straordinaria ed una satira pressoché distruttiva»[3]. Se poi l'autore non aveva portato a compimento il lavoro, era perché non l'aveva destinato alla stampa. Il curatore precisava però di essersi limitato ad aggiungere piccoli ruscelli al «flusso vitale» o «ombreggiature» perché risultassero «ancor più in una magica luce le onde d'argento di quel grande e ricco fiume»[4]. Sull'identità del curatore si sono avanzate varie supposizioni. Si è pensato all'amico di famiglia, Georg Friedrich Daumer, o ad altri

[1] GW I, pp. XV, XCVII-XCIX.
[2] Nürnberg, J.A. Stein, 1830.
[3] GW I 182, tr. it. Fabio Bazzani, Roma, Editori Riuniti, 1997, 5.
[4] *Ibidem*.

giovani, che condividevano le sue idee e propositi innovativi[5]. L'identità non fu mai svelata. Molto più tardi Feuerbach negò che si fosse trattato di Daumer e parlò di uno che poco dopo gli era divenuto «assolutamente estraneo» e il cui nome era «sconosciuto» e «indifferente al pubblico filosofico». Egli avrebbe aggiunto «10 o12 xenie»[6].

Tuttavia conviene registrare la sostanziale sintonia fra curatore e autore, come pure l'impegno per conferire allo stile immediatezza personale. Il lettore è spesso interpellato col "tu" e provocato mediante la satira anche sarcastica. I versi iniziali rivolti ai dotti perché nominino la morte «dottore in filosofia» e l'accolgano «nell'Accademia» preludono a quelli ben più taglienti della lunga appendice, segnalati fin dalla premessa come parte integrante dell'opera. Questi, un po' ruvidi nel loro tentativo di mostrare, come in una «camera oscura», la miseria del presente, avrebbero meritato di stare nel mezzo dell'opera rappresentando l'«opposizione», prima della conciliazione finale[7]. Se motivi formali avevano indotto a collocarli in appendice, non bisogna però ignorare l'importanza che Feuerbach conferì ad essi, come ad altri versi di carattere filosofico-satirico che egli si dilettò a comporre e spedì agli amici. Ritenendo che nella concisione ci fosse sapore[8], si dedicò anche in seguito al genere aforistico e al frammento.

Il problema dell'immortalità dell'anima aveva suscitato vivo interesse nell'illuminismo tedesco. In un opuscolo di grande successo, *Die Bestimmung des Menschen*[9] focalizzato appunto sul concetto della destinazione dell'uomo, il teologo Johann Joachim Spalding aveva delineato un percorso ascendente dai sensi alla virtù e alla religione fino a giungere al riconoscimento di una vita oltre la morte: «Io sono fatto per un'altra vita. Il tempo presente è solo l'inizio della mia esistenza; è solo la mia prima fanciullezza in cui vengo educato all'eternità»[10]. Questa prospettiva avrebbe dovuto offrire una soluzione al problema

---

[5] Per le supposizioni e le relazioni di amicizia che l'avrebbero sostenuto all'epoca, cfr. Schuffenhauer, in: Feuerbach, GW I, pp. CIII-CV.

[6] Lettera a L. Noack del 23 giugno 1846, GW XIX 70.

[7] GW I 179, 181, tr. it. 2, 4. Per il riferimento al paradigma della fotografia anche in Feuerbach, cfr. Falko Schmieder, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und historischem Materialismus*, Berlin-Wien, Philo Verlag, 2004, 216-261, 447-487.

[8] Cfr. GW I 442: «Kürze hat Würze». Come abbiamo visto, ai versi si erano dedicati anche il padre e, con successo, il fratello Joseph Anselm.

[9] Bei Hieronymus Struck, Greifswald, 1748, in: Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, «Aufklärung» 11/1, Hrsg. Norbert Hinske, Leipzig, Meiner, 1996.

[10] *Ibi*, 87.

del male, come pure allo slancio continuo dell'uomo verso il perfezionamento di sé. Al libro si era riallacciato Mendelssohn con un'altra opera di successo, il suo *Fedone* (1767), che aveva adattato alla mentalità contemporanea il discorso di Platone e aveva basato le sue dimostrazioni sulla semplicità dell'anima, ma anche sull'esigenza morale di una sua sopravvivenza[11]. Kant vi si era riferito contestando la validità teoretica di quegli argomenti, ma aveva sottoscritto e, in un certo senso, rafforzato l'esigenza morale[12]. A queste idee si era ispirato l'amico di Paul Johann Anselm Feuerbach, Tiedge (1752-1841), nel poema *Urania, über Gott, Unsterblichkeit und Freiheit* (1800). Dopo aver descritto il profondo turbamento del dubbio e la minaccia che veniva alla virtù dalla constatazione del determinismo imperante nel mondo fisico, egli aveva ravvisato la "destinazione" dell'uomo nell'ascesa a Dio: «Un Dio mi è dato nel cuore. Un presentimento che trascina lassù, a quell'altezza, il mio spirito, oltre ogni resistenza». Mentre le nuvole del dubbio si scioglievano, un pianto, un gemito interiore prorompeva, preludio alla fede e al felice riconoscimento: «Dio c'è perché c'è la virtù!». Col trasformarsi della natura in melodia[13], l'insaziabile bisogno di felicità proiettava l'uomo verso un progresso infinito, entro il quale la morte appariva come un sacrificio necessario: «Che la divinizzazione esiga un sacrificio, però dall'oscura cenere sprizza fuori la luminosa glorificazione»[14]. La morte di grandi uomini, come Bartolomeo Las Casas, dimostrava la necessità di un superamento di questa vita sensibile in un futuro interminabile[15]. La libertà si poteva già attuare in questa vita, come insegnavano Bruto, Socrate e ogni madre pronta a rischiare tutto per la salvezza del figlio. Così attraverso la ragione morale si scopriva quel germe di immortalità che avrebbe fruttificato per sempre: «E perciò dove ci troviamo, sia ogni luogo cosparso con

---

[11] Mi permetto di rinviare a Francesco Tomasoni, *Introduzione*, in: Moses Mendelssohn, *Fedone. Sull'immortalità dell'anima*, Brescia, Morcelliana, 2009, 11, 39, 42-44, 52-55.

[12] *Kritik der reinen Vernunft*, B 413-415, Hrsg. W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956, 350-351; *Kritik der praktischen Vernunft*, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA), Berlin Leipzig, 1900, V 122. Sui rapporti fra Mendelssohn e Kant mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Mendelssohn and Kant: a singular alliance in the name of reason*: «History of European Ideas», X, 2004, 267-294.

[13] Christoph August Tiedge, *Urania*, Reutlingen, Johann Jakob Mäcken, 1804, pp. 7-43: «Mir ist ein Gott ins Herz gegeben / Ein Ahnungssinn, der meinen Geist / Unwiderstehlich hin nach jener Höhe reißt» (II, vv. 106-109, p. 30); «Gott ist, weil eine Tugend ist» (II, v. 195, p. 34).

[14] «Daß die Vergötterung ein Opfer fodere; / Doch aus der finstern Asche lodre / Die leuchtende Verherrlichung empor» (*Ibi*, III, vv. 408-410, p. 86).

[15] «So kann, so darf das Heilige nicht enden» (*Ibi*, III, v. 352, p. 82, cfr. anche IV, 239-270, pp. 101-102).

fiori di vita; noi ci troviamo, a Dio consacrati, già qui – oh! Sentilo – alla fonte della santa immortalità. La fonte diventa fiume; quaggiù si chiama tempo»[16]. Tiedge concludeva dunque il suo poema esaltando l'immortalità come cammino di divinizzazione, già iniziato su questa terra[17]. Egli aveva anche curato la pubblicazione delle poesie dell'amica Elise von der Recke, in cui si elevava a Dio il lamento per questo pellegrinaggio terreno e l'ardente anelito verso «un'aria più sublime», confortato dal crescere per l'eternità «in luce, forza e pienezza»[18].

A lui Ludwig inviò i *Pensieri* e ricevette, insieme con i ringraziamenti, un giudizio. L'amico di famiglia definiva lo scritto un «grande inno, in parte appassionato», ma, al di là di oscurità e ripetizioni, biasimava l'«indifferenza» con cui si guardava «alla dissoluzione finale» dell'esistenza e all'«annientamento dell'individualità razionale» a favore della «sopravvivenza delle specie». La sua esposizione, pure «acuta», era risultata «sconfortante» (*trostlos*) un'espressione che, per contrasto, richiamava l'opera di Mendelssohn, accolta come «consolante» (*trostvoll*). L'anziano poeta lamentava inoltre l'ardire presuntuoso del giovane che nelle *Xenien* aveva rasentato lo scandalo e avrebbe finito per procurargli ostacoli alla sua carriera[19].

Tiedge, che nella moralità terrena aveva ravvisato l'inizio dell'immortalità e divinizzazione, la intendeva in senso individuale. Viceversa nell'idealismo, come Fichte insegnava in un'opera che già nel titolo richiamava quella di Spalding, la decisione morale era un passaggio all'eternità e al mondo soprasensibile in cui l'io empirico era superato[20]. Anche Daub aveva respinto le prove morali dell'immortalità dell'anima perché frutto di attaccamento all'io e alla propria vanità[21]. Hegel aveva interpretato l'idea dell'immortalità dell'anima come una rappresentazione sensibile della soggettività assoluta, propria dello spirito. I suoi discepoli, H.F.W. Hinrichs e Ph. Marheineke, richiamando i toni usati da Daub contro la teologia contemporanea, avevano bia-

---

[16] *Ibi*, pp. 128-134; «Und darum, wo wir stehn, sey jede Stelle / Mit Lebensblüten überstreut: / Wir stehn, zu Göttern eingeweiht, / Schon hier – o fühl' es! – an der Quelle / Der heiligen Unsterblichkeit./ Die Quelle wird zum Strom; hienieden heißt sie Zeit» (VI, vv. 41-46).

[17] *Ibi*, VI, vv. 644-648, p. 146.

[18] E. von der Recke, *Gedichte*, Hrsg. C.A. Tiedge, Halle, in der Rengerschen Buchhandlung, 1806, *Hoffnung des künftigen Lebens*, 78-79.

[19] Feuerbach, GW XVII 128.

[20] Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Hrsg. R. Lauth u. H. Gliwitzky, *Gesamtausgabe*, I vi, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1981, 285, tr. it. C. Cesa, Roma, Laterza, 2001, 110.

[21] *Theologumena*, §§ 48, 30, 31, 46, 84, pp. 196, 198, 132, 141-142, 190-191, 301.

smato l'individualismo che si celava dietro la rappresentazione della sopravvivenza personale e dietro la concezione stessa di Dio[22]. K.E. Schubart e K.A. Carganico avevano osservato che non a caso Hegel ometteva di parlare nel suo sistema dell'immortalità dell'anima. Le repliche sue e dei suoi discepoli erano però destinate ad alimentare i dubbi giacché l'idea di una perenne sopravvivenza individuale appariva analoga al cattivo infinito e ben diversa dall'eternità dello spirito[23]. Il giovane Feuerbach si metteva su questa via esprimendo una passione che lo ricollegava ai mistici e ai romantici. Herder, Goethe, Hölderlin, Novalis, Schiller, Schlegel, il giovane Schleiermacher avevano esaltato nella morte l'annullamento del sé e il ritorno al tutto[24]. Anch'egli avvertì in sé questo slancio, ma cercò di tradurlo in termini razionali e nella critica alle credenze consuete.

Ancor più chiaramente di Tiedge, il padre gli predisse che quello scritto non gli sarebbe stato più «perdonato» e che mai avrebbe avuto «un posto». A oltre 15 anni di distanza, Ludwig Feuerbach dovette riconoscere che quegli aveva avuto ragione[25]. L'anonimato non impedì che si riconoscesse ben presto l'autore e l'opera fu vista come una macchia nella sua produzione letteraria.

2. *L'immortalità dell'anima nella storia dell'umanità*

Due citazioni introducono l'opera. La prima, tratta dal *Prometeo* di Goethe, un poeta che ritornerà anche in seguito per importanti passaggi[26], richiama l'illusione della fanciullezza, quando si pensa di trovare in cielo un cuore come il nostro, in grado di provare misericordia per le nostre angustie. L'altra, presa da una lettera di Federico il Grande a Voltaire, riporta il biasimo del re filosofo nei confronti della «marma-

---

22 Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 121-128.

23 Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986, 377-379. Fra l'altro qui (379) si ricorda l'intervento di Göschel in difesa di Hegel e dell'immortalità che però suscitò nuovi dubbi e polemiche. Come abbiamo già riferito, Thies, *Die Verwirklichung der Vernunft*, 288-289 ha avvicinato Göschel a Feuerbach per il comune intento di realizzare la ragione al di fuori dell'ambito filosofico.

24 Cfr. Leonardo Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Bologna, Il Mulino, 1974, 52-55. Nei primi anni Trenta anche Strauss e i suoi amici, Märklin e Vischer, dimostravano insofferenza per l'idea "noiosa" dell'immortalità personale, cfr. Cesa, *Hegelismo e filosofia a Tubinga*, 50-54, 63-74.

25 Cfr. la bozza della lettera, già più volte citata, a Ludwig Noack, GW XIX 69.

26 Contro l'unicità del Cristo, GW IX 20.

glia pretesca» che, forte dei suoi dogmi, è pronta a punire «anche la più piccola violazione all'ortodossia». Ben diverso era il mondo greco e romano in cui la religione non aveva dogmi e la filosofia poteva prosperare[27]. Più volte Feuerbach menzionerà Federico il Grande come antesignano della tolleranza e della ragione[28]. Nel fondo Feuerbach ampi estratti dalle lettere del re a D'Alembert, redatti nel periodo giovanile, documentano il suo interesse per questo sovrano, ammiratore dell'illuminismo francese e di Bayle, che Feuerbach avrebbe rivalutato[29]. L'accostamento dei due testi suggerisce un emblematico movimento dal cielo alla terra, in cui il presente gioca un ruolo essenziale, come risulta dalla Prefazione. Qui esso è oggetto di critica, ma anche di apprezzamento portando in sé «il germe di sviluppi grandiosi»[30], secondo quella convinzione espressa nella lettera a Hegel[31].

Tracciando le diverse concezioni dell'immortalità, susseguitesi nella storia, Feuerbach prende come quadro di riferimento il rapporto dell'individuo con la comunità e designa tre fasi secondo il modello hegeliano, ma con un esito divergente poiché la terza fase non rappresenta la sintesi, bensì la massima antitesi per il prevalere appunto dell'individuo.

Nella prima fase, espressa emblematicamente dalla concezione romana, non si conosceva «un'altra vita al di fuori della vita reale dello stato e del popolo». Anche fra i Greci, in cui l'interiorità spirituale si manifestava sensibilmente nella bellezza, era esclusa la scissione fra un aldilà informe e un «bruto corpo, privo di spirito e avverso all'anima»[32]. I giudizi negativi sul corpo, proferiti da Platone nel *Fedone* e ripresi, pur in modo attenuato da Mendelssohn[33], vengono qui trascurati. Si ricordano sì in generale «le tesi di alcuni filosofi greci che

---

[27] GW I 177, tr. it. 1.

[28] Cfr. in particolare il *Bayle*, in cui figurano due citazioni dalle opere di Federico II, GW IV 108, 173. Per il richiamo a questo sovrano contro le tendenze conservatrici e in una prospettiva di idealizzazione, cfr. Heinz Pepperle, *op. cit.*, 21-23, che così inquadra il libro di Köppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher* (1840).

[29] Per questi estratti e il loro significato nella rivalutazione dell'illuminismo da parte di Feuerbach, mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Feuerbach und die Aufklärung. Ein Beitrag zur historischen Rekonstruktion*, in: *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, Hrsg. Hans-Jürg Braun, Zürich, Pano Verlag, 2004, 34-36.

[30] GW I 180-181, tr. it. 3-4. Per l'oscillazione fra apprezzamento e condanna del presente, visto nella sua «ambivalenza», cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 134; Casini, *Storia e umanesimo*, 65.

[31] Casini, *Storia e umanesimo*, 57.

[32] GW I 183-184, tr. it. 7-8.

[33] Mendelssohn, *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* (JubA), Stuttgart, Frommann, 1971_, III 1 74-77, tr. it. Tomasoni, 125-128.

l'anima sia immortale», come pure «le rappresentazioni degli antichi sull'Eliso e il Tartaro», ma si nega che ad esse fosse congiunta la «fede nella sopravvivenza individuale». Questa valutazione delle affermazioni teoriche o delle concezioni popolari in base alla fede effettiva ritornerà anche nelle successive opere, anzi si accentuerà col distacco dall'idealismo. Così si continuerà a svalutare quella sopravvivenza umbratile, impregnata di rimpianto[34]. La coincidenza, qui affermata, tra l'"anima" individuale e la vita comunitaria[35] richiama la concezione hegeliana dell'eticità antica, come pure la sua critica alla moralità kantiana, accusata di contrapporre l'essere al dover essere. «L'ideale che doveva essere raggiunto, stava nella sua forza»[36]. A questa identità è fatta risalire anche l'arte, che escludeva una visione dualistica, introdottasi, secondo Feuerbach, nella fase del Medio Evo "cristiano-cattolico". Tuttavia questo conservava un forte legame con la prima fase, giacché la comunità, «il vero regno di Dio», garantiva una «continuità fra al di qua e aldilà» e l'«oggetto essenziale di quella fede» non era la sopravvivenza dell'individuo, ma il trionfo del bene, cioè l'affermarsi della sua «realtà» rispetto alla «nullità» del male[37]. Il compito morale era rivestito di rappresentazioni sensibili[38]. come quella della resurrezione del corpo che era come «l'ombra» che «precede la cosa», derivante «esclusivamente da principi morali»[39].

Rispetto all'apprezzamento del cattolicesimo medioevale per la visione comunitaria, colpisce la critica al protestantesimo del mondo moderno, in cui il «singolo individuo» è riconosciuto come «divino» e la chiesa cessa di essere il fondamento. Ricorrendo a uno di quei capovolgimenti che, appresi da Hegel, diventeranno tipici del suo procedere, Feuerbach stigmatizza l'inversione del rapporto fra chiesa e fede. Questa diventando «il fondamento e il principio» di quella, in base all'asserzione della "sola fide", appare come il trionfo della «persuasione personale» e finisce per rivolgersi agli aspetti individuali e sensibili di Cristo fino ad adorare il suo «cadavere»[40].

---

[34] Cfr. nell'*Essenza del cristianesimo*, GW V 241-242, tr. it. 150-151, ma soprattutto nella *Questione dell'immortalità dal punto di vista dell'antropologia*, GW X 192-205, tr. it. Marco Vanzulli, Milano, Mimesis, 2000, 35-52 e nella *Teogonia*, GW VII 164-166, tr. it. Andrea Cardillo, Roma, Laterza, 2010, 152-154.

[35] GW I 183-185, tr. it. 7-8.

[36] GW I 184, tr. it. 8.

[37] GW I 185-187, tr. it. 9-11.

[38] GW I 187, tr. it. 11.

[39] GW I 188-189, tr. it. 12-13.

[40] GW I 189-190, tr. it. 13-14 (lievemente modificata).

Riprendendo la polemica di Hegel e di Daub, Feuerbach sottolinea la continuità fra il principio protestante del «sé» e il pietismo, che pure si sarebbe spinto a conseguenze estreme. Il ruolo importante del pietismo nella *Frühaufklärung* viene qui reinterpretato come «punto di transizione» al razionalismo e al moralismo, secondo un'evidente semplificazione storica[41]. Basti pensare alle polemiche condotte dai pietisti contro Christian Wolff o ancora alla loro lotta contro i razionalisti, perdurante durante gli studi universitari di Feuerbach. Come già Daub, il giovane adotta la strategia di accomunare sotto l'unico principio dell'individualismo i fronti opposti per meglio confutarli denunciando le conseguenze più patologiche del loro insegnamento. Ciò sarà evidente soprattutto nelle xenie, presentate come la «camera oscura» del presente[42]. Il tempo moderno scambierebbe la persona ideale ed eterna con quella determinata e sensibile. Percependo però l'inadeguatezza di quest'ultima la completerebbe mediante una sopravvivenza che sarebbe senza limiti o progredirebbe sempre più verso la perfezione[43]. Al di là del fatto che ancora nell'*Essenza del cristianesimo* il punto di partenza della critica continui ad essere la scissione fra l'individuo e l'essenza universale, è evidente qui l'attacco alla visione kantiana dell'immortalità personale, concepita come avvicinamento ininterrotto a una meta «differita in una inaccessibile lontananza, dato che l'individuo stesso tien ferma la sua individualità particolare come un assoluto»[44].

Non si può però ignorare che la critica al concetto di persona aveva preso le mosse dalla denuncia kantiana dei paralogismi della ragione, in base ai quali si attribuiva all'io trascendentale ciò che era noto attraverso il senso interno e aveva dunque un significato empirico, condizionato dal tempo[45]. Tuttavia la *Critica della ragion pura* nella seconda edizione aveva unito alla contestazione della psicologia razionale e di Mendelssohn il rinvio alla moralità[46], mostrando il passaggio alla certezza nell'immortalità personale. È qui che Feuerbach interviene col suo appello all'individuo perché riconosca la sua finitezza e rinunci al proprio io.

---

[41] GW I 190-191, tr. it. 14-15. Sulla continuità fra protestantesimo e pietismo egli insisterà sempre più. Si veda, al termine del libro, l'ultimo suo intervento su *Zinzendorf e i fratelli moravi* (1867).

[42] GW I 181, tr. it. 4.

[43] GW I 191, tr. it. 16.

[44] GW I 193, tr. it. 17.

[45] *Kritik der reinen Vernunft*, B 407, 410, pp. 346, 348.

[46] *Ibi*, B 423, p. 356.

Tale appello ritornerà nella fase naturalistica, quando si tratterà di riconoscere la natura come profonda comunicazione fra gli esseri, emblematicamente rappresentata dalla madre che fa getto di sé al figlio. Viceversa la difesa a oltranza della propria persona, pur radicata «nella profondità più riposta dell'anima» preclude la vista dell'Universale[47] riducendo la «storia dell'umanità» a un puro elenco di nomi e a vicende in cui operano solo soggetti con le loro opinioni, errori ed eresie. Come esempio, Feuerbach adduce la storia della chiesa, una disciplina che giocava un ruolo importante nella formazione universitaria e che egli aveva mostrato di non apprezzare molto, nonostante le insistenze del padre.

In ogni caso egli, come sappiamo, aveva studiato la *Storia della chiesa* di Johann Lorenz von Mosheim, animato da nuovo spirito di ricerca e non lontano da Christian Thomasius, Gottfried Arnold (1666-1714) e Johann Franz Budde (1667-1729), che, più o meno legati al pietismo, avevano prestato interesse agli eretici. Così quando Feuerbach denuncia una visione della storia fatta di «spaventosi sviamenti, di insudiciamenti e di deturpazioni del puro Evangelo», sembra biasimare quella storia delle eresie che stava effettivamente cambiando la prospettiva storiografica. In verità egli rimprovera ai pietisti di limitarsi a una considerazione degli individui, anziché dell'«*unico* spirito», e quindi di basarsi su un «filo» della Provvidenza troppo «tenue e fino»[48]. Se dietro le sue parole è facile scorgere quella visione provvidenziale della storia che lo riallaccia a Hegel, un ulteriore parallelismo fra storia e natura lascia intravedere l'influenza di Schelling, a lui pervenuta attraverso Daub. Feuerbach infatti lamenta che non solo la storia, bensì anche la natura fosse stata ridotta a mero «aggregato» senza riconoscere l'«esistenza» effettiva di Dio, anzi chiamando naturalisti quelli che la sostenevano[49]. Questo epiteto era ormai consueto in Germania a partire da Jacob Thomasius che l'aveva usato contro i sostenitori della "libertà di filosofare", colpevoli di ridurre la rivelazione a pochi articoli, attingibili con la ragione, come avevano fatto Herbert di Cherbury, Thomas Hobbes e Isaak La Peyrère[50]. Anche il figlio Christian Thomasius aveva bollato come

---

47 GW I 194, tr. it. 18.

48 *Ibidem*.

49 GW I 195, tr. it. 19.

50 Programma L, *Adversus Anonymum, de libertate philosophandi* (8 maggio 1670), in: *Dissertationes LXIII varii argumenti magnam partem ad historiam philosophicam et ecclesiasticam pertinentes*, antea a beato autore in Academia Lipsiensi intra quadraginta circiter annos per modum Programmatum separatis foliis publicatae, nunc conjunctim editae a filio Christiano Thomasio Halae Magdeburgicae, impensis Johannis Friderici Zeitleri, anno MDCXCIII, 573-581.

naturalisti quelli che si affidavano eccessivamente alla ragione umana[51]. Nel corso del Settecento l'emblema era diventato Spinoza. Lo stesso Mendelssohn poi era stato così caratterizzato da Michaelis, Jacobi e Wizenmann per la sua eccessiva fiducia nella ragione e la sua dipendenza da Spinoza[52]. Il rinvio a questo pensatore può spiegare perché Feuerbach denunci l'uso strumentale di questo termine.

Se, dinanzi all'esigenza di riconoscere nella storia e nella natura l'operare dell'unico spirito, razionalisti e pietisti vengono meno riversando sull'oggetto il loro individualismo, la critica più aspra è rivolta ai pietisti e ai teologi ortodossi, accusati di ignorare le «grandi lotte» e «i dolorosissimi travagli dell'umanità», durati «millenni», «come se i fiumi di sangue delle epoche passate fossero scorsi via solo per niente»[53]. Nell'illustrare la patologia dell'individualismo pietistico Feuerbach già ricorre al processo dell'oggettivazione, in base al quale l'individuo ha come oggetto soltanto se stesso, un io «privo di verità»[54] e vede il mondo reale come irreale. La situazione, contrassegnata dalla desolazione e paragonata a quella di Scipione sulle «macerie di Cartagine», deve essere imputata a chi vi si trova dentro: egli ha «macerato» se stesso e si è compiaciuto nel fetore della putrefazione elevandosi alla sfera del divino[55].

Mentre Jacobi aveva contrapposto alla ragione la persona, Feuerbach da un lato fa rientrare questa sotto quella, dall'altro si sforza di presentare la ragione come spirito vivente. Se sulla linea di Daub, Schelling e Hegel egli critica la divinizzazione moderna dell'individuo attaccando la filosofia morale di Kant[56], colpiscono sia i toni aspri contro il pietismo, sia la vibrante esortazione ad accettare la morte come «un qualcosa di vero e di realmente in atto che chiude la vita dell'individuo». Lo «spaventosissimo squillo di tromba del giudizio universale» non è «l'abituale suono di un postiglione» che ordina solo un cambio di cavalli per un viaggio che continua[57]. Al di sotto occorre però

---

[51] *Versuch von Wesen des Geistes*, Halle, Christoph Salfeden, 1699, I, Th. 16-17 e n. z) pp. 12-13.

[52] Si veda l'accusa mossagli da J.D. Michaelis in *JubA* XXII 253-254, da Jacobi in *Über die Lehre des Spinoza, Werke,* Hrsg. Friedrich Roth u. Friedrich Köppen, IV I 115-116, da Wizenmann in *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie*, Leipzig, G.J. Goeschen 1786, repr. Hildesheim, Gerstenberg, 1984, 231, 238

[53] GW I 197, tr. it. 21.

[54] GW I 196, tr. it. 20.

[55] GW I 195, 196, 200, tr. it. 20, 25-26.

[56] GW I 195, tr. it. 19.

[57] GW I 199, 202, tr. it. 23, 27.

anche percepire «il pulsare del tempo creatore», lo «spirito che diviene, che sarà il luminoso e magnifico giorno dell'avvenire»[58]. Così lo stesso autore è indotto a pensare che il proprio spirito sia «un'effimera stilla della sgorgante fonte della vita» e i propri pensieri siano «solo scintille che sfavillano fuori dal camino della sotterranea fucina e focolare dello Spirito creatore»[59].

3. *Dio e il dissolversi in lui del finito*

3.1. *Un mistico dono di sé*

Gli accenti mistici con cui si chiude la prefazione ritornano anche nella prima parte dell'opera, intitolata "Dio", in cui si distingue dalla falsa mistica, ripiegata su di sè, quella vera aperta alla morte, l'istante in cui la natura «è assolutamente mistica» e Dio si rivela «il più grande *mistico* che tu abbia la possibilità di pensare»[60]. La morte temporale «ne presuppone una non temporale», «eterna» giacché per sua essenza il finito è un passare che si fonda sull'immutabile e «tutto è passato in Dio dall'eternità»[61]. In *Theologumena* Daub aveva iniziato la sua trattazione con Dio, il vero principio della coscienza umana. In base alla «vera religione» l'uomo doveva «godere della vita beata in Dio», l'unico cui spettava l'immortalità. Non vivendo «per sé»[62], egli avrebbe sperimentato Dio come luce della conoscenza e calore dell'adorazione[63].

In questo abbandono a Dio Feuerbach sottolinea l'esigenza di un sacrificio totale da parte dell'individuo ricorrendo alla metafora del *fuoco*, a lui cara, ma importante anche per i mistici e per la *Bibbia*, soprattutto in unione con la *collera*: «Dio è tutto amore, ma l'amore non è quieto, bensì pura attività, l'amore consuma, sacrifica, brucia, l'amore è fuoco; l'amore è collera nei confronti del sussistente singolare ed egoistico»[64]. Contemplando Dio e sprofondandosi in lui il singolo ri-

---

58 GW I 198, tr. it. 22.
59 GW I 198, tr. it. 23.
60 GW I 206-207, 207, tr. it. 31, 32.
61 GW I 204, tr. it. 29.
62 *Theologumena*, *op. cit.*, § 6, p. 68.
63 *Ibi*, §§ 87, 90, pp. 307, 315.
64 GW I 203 tr. it. 28; cfr. anche 227, tr. it. 52. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 157 [...]va la tecnica retorica dell'inversione che mira a provocare una sorta di conversione morale. [...]a dunque sorregge anche nello stile il procedimento logico, appreso dalla dialettica hegeliana, al quale ricorrerà insistentemente nelle sue critiche.

vela e attua lo «sprofondarsi originario, in sé e per sé essente, inconsapevole, privo di volontà». Il rinvio a una condizione originaria, definita come «inconsapevole» o «precosciente» o, ancora, «ultracosciente», da cui sorgono coscienza e volontà richiama Schelling. Poiché tutto «è già accaduto dall'eternità», tempo, autocoscienza e volontà, connessi alla persona, appaiono legati al fenomeno, la cui essenza è la transitorietà. Da qui la conclusione morale: «Perciò desiderare ancora qualcosa, augurarsi ancora qualcosa dopo la morte è sconfinato traviamento; infatti la morte deriva di per sé da una interiore e struggente aspirazione della natura che la consuma finché essa esiste»[65].

Il parallelismo fra natura e Dio induce, di nuovo, a percepire una singolare consonanza con Schelling. Se l'essenza divina è «infinitamente di più di una persona», chi la riduce ad essa «rispecchia» semplicemente l'uomo[66]. Come già si è visto, è nella polemica contro l'individualismo che Feuerbach ricorre per la prima volta al meccanismo dell'oggettivazione e del rispecchiamento. All'esigenza di concepire Dio nella sua profondità corrisponde l'ammonimento a prendere sul serio la morte come negazione «che scende fin giù nel midollo e nel cuore», secondo un'espressione biblica qui usata per sottolineare la verità della fine[67].

3.2. *Coscienza e natura*

In quanto contrapposta alla coscienza come suo oggetto, la natura è spiegata in termini che richiamano Fichte e Hegel, tuttavia essa non è semplicemente posta. Non solo conferisce profondità allo Spirito, ma rappresenta la spinta all'attività, secondo un motivo che sembra di nuovo riallacciarsi a Schelling. Riferendosi a Dio Feuerbach afferma: «Se la natura non fosse in lui, o, piuttosto, se egli stesso non fosse natura, allora anche l'impulso, l'inizio, la spinta dell'attività e della distinzione sarebbero al di fuori di lui, ed egli sarebbe un ente non dotato di attività propria, privo di Spirito»[68].

Come abbiamo visto, Feuerbach nel frammento "Dubbio" si era posto il problema del passaggio dalla logica, «vergine immacolata», alla

---

[65] GW I 205-206, 206, 205, tr. it. 30, 31, 30.
[66] GW I 204, 207, tr. it. 29, 33.
[67] GW I 208, tr. it. 34.
[68] GW I 211, tr. it. 36.

natura[69]. Come spiegare il senso di mancanza, il negativo che la spingeva oltre se stessa? Il suo maestro, Daub, si era chiesto perché in generale ci fosse un mondo e l'aveva ricondotto alla «natura creatrice» di Dio[70]. Facendo proprio questo suggerimento, ma declinandolo decisamente in senso immanente, come rivelano gli accenni al panteismo, Feuerbach ravvisa nella natura divina il principio del movimento. Più tardi, nell'*Essenza del cristianesimo*, egli farà risalire questa concezione a Böhme e a Schelling[71], un rinvio che non sfuggirà a Marx. Se questi vedrà in Feuerbach l'attuazione del «*sincero pensiero giovanile*» di Schelling[72], Böhme compare in questa prima parte dei *Pensieri* come il «calzolaio di Görlitz» al quale è rivolta una vibrante invocazione e del quale si cita un'ampia esaltazione dell'amore, come superiore a Dio stesso[73].

Mentre alla persona si lega la tentazione del ripiegamento su di sé, la natura è descritta come abbandono di sé e amore in un'enfasi che finisce per assegnare a quest'ultimo una dignità pari, se non superiore, al pensiero. Rievocando la ben nota discussione sul *cogito* cartesiano, si ribadisce come proprietà distintiva dell'uomo il pensiero, tuttavia si aggiunge che la stessa relazione vale per l'amore. Di Dio e, parallelamente, dell'uomo si può affermare che sia amore. Esso qui compare come «sensazione», anche se non una qualsiasi fra le altre, bensì come «sensazione assoluta, infinita, universale per eccellenza»[74]. In che modo essa sia possibile senza incorrere in una contraddizione non viene direttamente spiegato.

Tuttavia il contesto è illuminante. Anzitutto il tentativo di rivalutazione della sensibilità si inquadra in una visione vitalistica e panteistica della natura e si collega a un uso impersonale del termine "anima": «La natura, infatti, è pura anima, intieramente anima, e non, evidentemente una materia o una morta raccolta di cose morte e di enti morti»[75]. La

---

69 GW X 156, tr. it. SF 282.

70 *Theologumena*, § 25, p. 116.

71 GW V 170-171, tr. it. 103-104.

72 Lettera del 3 ottobre 1843, Feuerbach, GW XVIII 287.

73 GW I 229-230, tr. it 54-55. Sulla negazione dell'immortalità personale in correnti mistiche e panteistiche del Seicento, anche connesse al pensiero di Böhme, cfr. Philip C. Almond, *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 46-47. Viceversa Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 89-90 citando Caterina da Siena, vi vede una deviazione dal senso proprio della mistica che sì desiderava la morte in Dio, ma questi era vita per la persona. Dinanzi all'ampiezza e alla complessità dell'esperienza mistica si potrebbe anche concludere che per Feuerbach sia stato determinante l'avvicinamento di essa al panteismo.

74 GW I 215. 214, tr. it. 40, 39.

75 GW I 211, tr. it. 36.

sottrazione all'anima dei tratti personali[76] e la sua assimilazione al fondo stesso della natura fa percepire la distanza dalla psicologia razionale del Settecento, ma anche dal discorso morale kantiano, celebrato in poesia da Tiedge. Il motto "uno e tutto", fatto circolare dalla disputa sul panteismo di Spinoza per opera di Jacobi e abbracciato con entusiasmo da Hölderlin, Schelling e Hegel negli anni della loro formazione[77], ritorna qui a esaltazione del «puro panteismo», dell'«autentico panteista», ben diversi dall'idolatria o dall'egoista che elevano il particolare all'assoluto[78]. Con ciò non si negano gli aspetti personali di Dio, spiegati attraverso la coscienza, ma si rivendica un ruolo primario a quelli naturali ascrivendo loro determinazioni «più vivaci»[79].

3.3. *Il consumarsi del finito*

Nella ricerca dell'unità l'amore diventa fondamento dell'astrazione stessa in quanto sa superare la particolarità e «l'essenza tocca l'essenza»[80]. Da questo discorso, di nuovo declinato mediante un verbo tipico della sfera sensuale, deriva l'invito ad abbandonarsi al fuoco dell'amore così che il «consumarsi della *finitudine* del finito»[81] sia unione con l'infinito. «Ogni spinta, ogni pressione, ogni urto è un vivente *memento mori*» e dimostra a ciascuno che non è «il solo ed esclusivo contenuto di Dio»[82]. In tal modo si attinge l'infinito non incollandolo a sé come la fatua coda del pavone, simbolo di un'illusoria immortalità, bensì riconoscendo la propria finitezza come propria determinazione, secondo l'affermazione di Spinoza, più volte ripetuta da Feuerbach[83]. Il ritorno a Dio, unità e origine del tutto nell'amore corrisponde alla «primissima e originaria autocoscienza dell'uomo» e trova la sua espressione sensibile nella relazione con la madre, più volte ricordata dal filosofo che ne sentiva l'intimo legame. Al contrario, chi preserva ad ogni costo se stesso elevandosi ad assoluto, è veramente «ateo»[84].

---

[76] GW I 214, tr. it. 40: «l'anima – in cui egli è Non-io, non è persona».
[77] GW I 214, 215, 226, 227, 234-235, tr. it. 39, 40, 51, 52, 60-61.
[78] GW I 213, 216, tr. it. 38, 41.
[79] GW I 216, 226, tr. it. 41, 51.
[80] GW I 227, tr. it. 52.
[81] GW I 223, tr. it. 48-49.
[82] GW I 218, 220, tr. it. 43, 45.
[83] GW I 221, 228, 233, tr. it. 46, 53, 58.
[84] GW I 231, 232, tr. it. 56, 57.

Come si vede, il giovane appare chiaramente influenzato dalla disputa sul panteismo e dalla posizione assunta da Herder, che aveva visto in Spinoza un «entusiasta dell'esistenza di Dio»[85]. Il biasimo a quanti si innalzano a livello dell'assoluto richiama la discussione svoltasi nel Seicento e nel Settecento sulla maggiore gravità della superstizione o dell'ateismo. Feuerbach toccherà la questione nei suoi studi su Bayle e condividerà le veementi critiche di questi alla superstizione. Qui essa è definita come il vero ateismo, mentre Spinoza è guida al riconoscimento di Dio.

Solo mediante tale riconoscimento è possibile spiegare l'origine e il termine del finito. Come tale, l'attività dell'infinito è al di sopra del tempo, sicché il punto d'inizio e quello conclusivo coincidono. Tuttavia essa si manifesta sensibilmente nella successione e il «principio medio (*Mittelgrund*)» è costituito da spazio e tempo[86]. Solo elevandosi ad essa si risolve l'enigma della morte. È quanto non riescono a compiere materialismo, empirismo o naturalismo, incapaci di cogliere nel fenomeno sensibile della morte «l'esteriore realizzazione di questa negazione spirituale». Una legittima reazione contro di loro sarebbe allora la fede nell'immortalità dell'anima, come spiega Feuerbach sviluppando un suggerimento di Hegel[87]. Occorre però abbandonare al suo destino l'anima individuale e cogliere il fondamento non solo della sua esistenza, ma anche della sua morte nell'attività perenne dello spirito con cui si chiude la prima parte e che sarà il motivo principale della terza.

4 *Il senso irripetibile dell'esserci*

4.1 *Autocoscienza, tempo e sensazione*

La seconda parte intitolata "tempo, spazio, vita" esamina l'«esserci (*Dasein*)»[88] del finito e il suo anelito all'immortalità, dovuto da un lato al fatto che il pensare sia «al di fuori e oltre il tempo» e implichi una coscienza e un soggetto universali, dall'altro lato all'equivoco in base al quale questi sono riferiti all'individuo coi suoi pensieri che entrano

---

85 Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespräche von J.G. Herder* (1787), in: *Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, Hrsg. Jürgen Brummack u. Martin Bollacher, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1994, 702, 688-691.

86 GW I 234, 238, tr. it. 59-60, 63.

87 GW I 238-240, tr. it. 64-65.

88 GW I 241, 248, 249, tr. it. 66, 74, 75.

in successione e sono «una cosa sola con la sensazione»[89]. Fra questi due livelli oscilla il termine "persona".

Anzitutto l'individuo appare essenzialmente costituito dal tempo. Al riguardo Feuerbach si sforza di integrare la rappresentazione lineare di esso con quella dell'istante il quale è «come una perla o una goccia d'acqua, che nel suo isolamento dal flusso ininterrotto assume la colorazione della sfera»[90]. Mentre la goccia insinua il senso della fugacità, la sfera e la perla suggeriscono perfezione e pregio. Grazie a questa sua duplice caratteristica, il tempo contrassegna il sentire, che è sì un continuo svanire, ma anche istante[91]. Quel fuoco che nella prima parte dell'opera era l'attività dell'infinito, ora coincide col riflettersi in sé del finito. Come nella natura esso si sprigiona per il concentrarsi della luce del sole in un punto, così nella sensazione avviene «la concentrazione del mio intero essere nel punto di accensione di un istante»[92]. L'interruzione della continuità e dell'uniformità attraverso la differenza comporta la percezione del valore e il godimento, che è tale solo «perché passa»[93], come sottolinea Feuerbach riecheggiando evidentemente un tema oraziano.

Esortando il «tu» del lettore a vedere nella propria transitorietà il proprio significato, egli mostra di conferire all'autocoscienza una connotazione sensibile in quanto proprietà di un «ente senziente». Anche nel linguaggio l'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*) individua-

---

[89] GW I 241, 246, tr. it. 66, 72.

[90] GW I 242, 244, tr. it. 68, 69, 70.

[91] GW I 243, tr. it. 69. Per questa concezione dell'istante che suggerisce un parallelismo con Kierkegaard, pure contrario alle prove dell'immortalità, mi permetto di rinviare a Tomasoni, *La morte come paradosso tra Feuerbach e Kierkegaard*, in: *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, a cura di Michele Nicoletti e Giorgio Penzo, Brescia, Morcelliana, 1999, 256-257, 262-263. Anche Andreas Arndt, *Krise und Prinzip. Die Logik der Zukunft in Ludwig Feuerbachs Konzeption der Philosophiegeschichte*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. W. Jaeschke und F. Tomasoni, Berlin, Akademie Verlag, 1998, 13-15 ha visto un parallelismo fra la concezione del tempo in Feuerbach e quella dell'istante in Kierkegaard, pur riferendosi a scritti diversi e deducendo lo scomparire delle mediazioni storiche.

[92] GW I 244, tr. it. 70. Appellandosi a questa metafora Adriana Veríssimo Serrâo, *A humanidade da razâo. Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral*, Braga, Fundaçâo Calouste Gulbenkian, 1999, 41 sottolinea come già qui la sensazione non sia intesa come «primariamente rappresentativa», bensì implichi una interiorità affettiva che sarà poi ulteriormente approfondita nel sensualismo della fase antropologica.

[93] GW I 244-245, tr. it. 70. Per la scelta del godimento, anziché del dolore al fine di illustrare la duplice caratteristica del tempo come pienezza e fugacità, perla e passaggio, come pure la posizione dell'uomo fra tempo ed eternità, cfr. Oscar Daniel Brauer, *Feuerbachs Anthropo-Logik. Zwei zentrale Motive von Feuerbachs Umwandlung der Logik Hegels: die Verzeitlichung des Werdens und der Widerspruch als Wesen der Liebe*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. H.-J. Braun, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni, Berlin, Akademie Verlag, 1990, 337-338 che illustra la posizione dell'uomo fra tempo ed eternità.

le è contrapposta alla "coscienza" (*Bewußtsein*) in quanto «essere dell'essere»[94]. Benché, come abbiamo visto nella prima parte, questa si costituisca distinguendosi come pensiero dal suo essere natura, che pure è il suo fondamento, la differenziazione fra soggetti diversi nell'ambito di «questa vita» avviene solo mediante le autocoscienze individuali. Viceversa la «beatitudine» eterna non le riguarda più e concerne solo lo Spirito che esiste «nel pensare» ed è fuori dal tempo[95].

4.2. *Molteplicità, vita e amore*

La contrapposizione fra eternità e tempo, essenza ed esistenza, possibilità e realtà ripropone il problema del cominciamento. «Ma ora come derivano da questa essenza unica le cose differenziate secondo esistenza, cioè come derivano molte mele?». La risposta è che l'essenza comprenda già in sé come possibilità gli individui, naturalmente non in quanto separati. Si potrebbe però di nuovo chiedere come si spieghi il passaggio dalla possibilità alla realtà, dall'"essere-in-sé" all'"essere tutto". La mancanza, ravvisata nel momento iniziale, non può essere una causa adeguata. Per questo Feuerbach parla di contrazione ed espansione, appellandosi al dinamismo dell'amore che si diffonde illimitatamente e non è spilorcio. Quale fondamento abbia questo discorso con la sua visione dell'essenza divina, in cui l'autocoscienza rimane in ombra, è difficile dirlo. Qui riecheggia la dottrina teologica della creazione del mondo per amore secondo una inflessione mistica. Come noi ci muoviamo in Dio (*Att* 17,28), così l'universale rappresenta lo spazio in cui gli individui vivono e si affermano. D'altro canto lo spazio stesso è la «forma esteriore dell'amore divino, in quanto è la luce che tutto accoglie e tollera»[96]. L'affermazione del carattere tollerante dello spazio, che ritornerà anche in seguito in contrapposizione al tempo, è qui connessa al tema della presenza di Dio nel cosmo. Già Daub, secondo il quale l'infinito abbracciava e conteneva in sé il finito, aveva contrapposto all'azione distruttiva del tempo, emblematicamente rappresentata dal personaggio mitologico di Chronos, l'azione moderatrice dello spazio e, insieme, della ragione[97]. Ora però tale motivo

---

94 GW I 243, tr. it. 67-68.
95 GW I 242, 246, tr. it. 67, 71.
96 GW I 250, 249, tr. it. 76, 75.
97 *Theologumena*, 105-106.

si volge decisamente verso un'interpretazione vitalistica della natura, confermata dalla significativa divagazione sulla pretesa sopravvivenza dei morti negli spazi siderei.

Com'è noto, i platonici di Cambridge, particolare oggetto di interesse da parte di Feuerbach, avevano sostenuto che le anime avrebbero continuato a vivere nelle sfere celesti avvalendosi di veicoli, non più terreni, ma aerei o eterei. A questa prospettiva Henry More aveva dedicato molte pagine della sua opera sull'*Immortalità dell'anima*[98]. Leibniz nella sua insistenza sulla continuità della natura aveva assimilato la morte al sonno e ipotizzato da parte delle anime nell'aldilà un uso di corpi più sottili[99].

Con queste visioni si confronta il giovane presentandole come rappresentazioni recenti, suffragate da una certa ragionevolezza. La sopravvivenza infatti esigeva non solo una collocazione nel tempo, ma anche nello spazio e non era pensabile un altro spazio al di fuori di questo[100]. Inoltre la presenza delle anime sulle stelle conferiva un significato ai corpi celesti che diversamente apparivano vuoti e inutili. All'argomento Feuerbach si collega nella sua confutazione utilizzando la concezione leibniziana dell'infinitesimo. Poiché nella più piccola parte della natura si trova un mondo infinitamente complesso, ulteriormente scomponibile all'infinito, anche nello stesso uomo ci sono distanze incolmabili fra le sue parti. Se queste sono subordinate a un fine che rimane a loro così lontano, estraneo, non c'è da sorprendersi che le stelle, in sé vuote, abbiano il loro scopo in enti da loro spazialmente lontani. A ben vedere anzi la terra dista da loro meno che le membra di un corpo umano dal fine a cui servono[101].

---

[98] Henry More, *The Immortality of the Soul* (1662²), ed. by Alexander Jacob, Dordrecht, Nijhoff, 1987, 158-160, 192-221, 231-246, 255-258, 286-287, 289-295, 303-308.

[99] *Nouveaux Essais*, SsuB VI vi, Berlin, Akademie Verlag, 1962, p. 212, anche pp. 58-59, tr. it. M. Mugnai e E. Pasini, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano. Scritti Filosofici*, II, Torino, UTET, 2000, p. 189, anche pp. 31-32.

[100] Un'argomentazione analoga era stata addotta da Georg Friedrich Meier nelle sue considerazioni sullo stato «fisico» delle anime dopo la morte, che sarebbero sì in cielo, ma non lascerebbero questo mondo, la sfera del contingente (*Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, Carl Herrmann Hemmerde 1746, IV. Abschn. § 66, p. 146).

[101] GW I 252-256, tr. it. 78-82.

4.8. *Gli scopi, il vuoto e la tragedia dell'esistenza*

Mancanza, vuoto, distanza diventano anzi componenti essenziali della natura. Dio avrebbe potuto concentrare tutto l'universo in un atomo; viceversa l'ha esteso enormemente dilatando i pori dei corpi[102] e rendendo così possibile la molteplicità, ma anche la morte. «La nascita di un ente è la morte di un altro», ma quello non sostituisce questo, non «riempie» il vuoto[103]. L'autoconservazione è, in pari tempo, autodistruzione. La convivenza implica «conflitto». L'esistenza è anche disgrazia. Un lato tragico si intravede dietro questa espansione, pure spiegata attraverso l'amore. Quella mancanza, la *steresis*, che connotava il momento iniziale dell'essenza, sembra riaffiorare e provocare angoscia. Il non-essere si rivela anche come «rantolo di agonia» in un vitello o in un maiale che muoiono. La morte dischiude il significato «terribilmente serio» insito nella natura e nella sua «tragedia». «Non come un padre di famiglia e un capomastro assennato e calcolatore, ma come un poeta dimentico di se stesso egli [Dio] progettò la grande tragedia della natura»[104].

Viceversa chi si culla nell'idea di una qualche metempsicosi, di una continuazione dell'esistenza individuale con un corpo più sottile finisce per ignorare questa realtà[105]. Se dunque da un lato la natura si mostra come un complesso di sistemi a loro volta composti di altri sistemi in una ricchezza che fa toccare fra loro il minimo e il massimo[106], una concezione che Feuerbach rintraccerà nel panteismo rinascimentale e in Bruno, dall'altro lato il vuoto si apre in ogni cosa portando ad affermare che dappertutto nella natura c'è il superfluo e l'inutile[107]. Il mondo è come una «spugna» e la terra come un «colabrodo». «Dappertutto vi sono crepe, fessure, fenditure; quanti sono i morti, tanti sono gli spazi vuoti e i posti vacanti»[108]. Questa concezione della natura è

---

102 GW I 257, 283, tr. it. 83, 110.

103 GW I 280, 283, tr.it. 107, 110. Giustamente, Hans-Jürg Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1972, 55 ha parlato di «autoesperienza della dialettica della morte». Nell'insostituibilità di ogni vivente si può anche vedere il segno della sua individualità, cfr. Serrâo, *A humanidade da razâo*, 44-45; viceversa Ferruccio Andolfi, *Feuerbach e l'immortalità:* «La società degli individui», 1998, 62 osserva il prevalere della positività e quindi della totalità sull'individuo.

104 GW I 280, 285, 286, tr. it. 107, 112, 113.

105 GW I 292, tr. it. 120

106 GW I 253-254, tr. it. 79-80.

107 GW I 257, 281-282, tr. it. 83, 109-110.

108 GW I 283, tr. it. 110.

applicata allo stesso Dio che avrebbe creato «non *dalla* volontà e *dalla* coscienza, ma dalla sua natura, per così dire alle spalle della sua coscienza», un'idea la cui origine schellingiana sarà affermata nell'*Essenza del cristianesimo*[109]. Come abbiamo visto, il problema del male era stato posto con forza da Daub sulla scorta proprio di Schelling.

Nei *Pensieri* il rapporto fra mezzi e fine, storia e risultato appare gravido di ambiguità. Da un lato il fine è quello che dà significato ai mezzi e trasforma la successione temporale in una storia, come mostrano gli organismi viventi con la loro evoluzione, determinata interiormente[110]. In questo senso corpo e anima sono due momenti di un unico processo, in cui il primo è il passato, lo sfondo della seconda, una concezione che Feuerbach vedrà confermata dalla monadologia leibniziana. Egli, anzi, prospetta una storia dell'universo iniziata dalle stelle, l'oriente della civiltà, e approdata all'umanità, che non in senso fisico, ma universale e spirituale è il fine[111]. Feuerbach si mette sulle orme della *Critica del giudizio* di Kant, ma fa tesoro anche dell'insegnamento di Daub e Hegel che avevano criticato la separazione dei mezzi dal fine per opera dell'intelletto ed esaltato la ragione in quanto capace di cogliere la loro unità, quel divino insito nel contingente[112]. Il teologo però si era anche chiesto perché Dio avesse creato il contingente e quindi la sua "nullità" con la possibilità della separazione e dell'allontanamento da lui[113].

Anche Feuerbach si interroga sul motivo del lungo percorso prima di arrivare alla meta. Perché il frutto non giunge subito? Infatti i mezzi sono distanti dal fine, anzi come tali sono «privi del fine». L'esteriorità, che richiama la definizione scolastica dell'estensione, rimane come tale inspiegabile e già un'ombra si proietta sulla teleologia che nella fase naturalistica sarà radicalmente riesaminata. Alla molteplicità si lega un aspetto negativo: l'armonia dei suoni è dovuta alla porosità, alla mancanza che ogni singolo suono ha in sé[114]. Feuerbach dedicherà in seguito ampia attenzione all'ottimismo di Leibniz sottoscrivendone le ragioni, ma avanzando anche perplessità. Il motto "uno e tutto", ripetuto con entusiasmo nella prima parte dell'opera rinvia a un senso dell'universo che ci rimane recondito.

---

109 GW I 286, tr. it. 113; cfr. per l'*Essenza del cristianesimo*, GW V 170-171, tr. it. Francesco Tomasoni, Roma, Laterza 1997, 103, 105-107.

110 GW I 286-287, 289, tr. it. 113-114, 116-117.

111 GW I 259, 260, 263, 291, tr. it. 85, 86, 90, 119.

112 *Theologumena*, §§ 36, 37, pp.163-165, 167-168.

113 *Ibi*, §§ 25, 27, p. 116, 121, 123-125.

114 GW I 258, tr. it. 84.

1.4 *Spiriti e organismi viventi*

Benché la distanza sia dappertutto, essa non impedisce di riconoscere nell'universo un unico sistema di esseri viventi. Del resto se nei mondi celesti ci fosse un altro sistema biologico, esso non potrebbe essere che la copia di questo e ciò sarebbe inconcepibile nella natura in cui ogni cosa è individuale, originale e irripetibile. Feuerbach richiama il principio leibniziano dell'individualità, ma anche quello hegeliano della sfera terrestre come insieme biologico in sé concluso. Egli anzi si avventura a dimostrare come non possano esistere enti inferiori alle pietre[115] o superiori all'uomo. Pertanto il sistema degli enti terrestri sembra coprire tutte le possibilità e non lasciar spazio ad altri mondi viventi. Nell'ipotesi di enti superiori all'uomo la confutazione riguarda i presunti spiriti che corrisponderebbero agli angeli, ma anche ai fantasmi. Essi sono visti come un ibrido insostenibile rappresentando dei «quasi-individui» e «quasi-corpi». Feuerbach lamenta poi che si frappongano fra Dio e l'uomo impedendogli di cogliere l'assoluto[116]. Infine spiega la loro origine nell'immaginazione umana mediante un processo di compensazione al quale rinvierà spesso nel seguito: la ragione «limitata ed oppressa qui sulla Terra» troverebbe spazio al di fuori di essa, su Saturno o Urano[117]. Da qui l'impegno non solo di mostrare l'insostenibilità di quelle credenze, ma anche di rimuovere le loro cause.

Com'è noto, le rappresentazioni del diavolo e dei suoi rapporti con gli uomini erano state criticate da Balthasar Bekker (1634-1698) che si era avvalso della concezione cartesiana dello spirito come assolutamente distinto dalla materia. A lui si era allacciato Christian Thomasius nella sua lotta contro i processi alle streghe[118]. Di questo esponente del primo illuminismo tedesco Feuerbach aveva avuto notizia[119]. Del resto, come abbiamo visto, egli aveva già ironizzato sulla figura del diavolo. Nel confutare la credenza degli spiriti anch'egli insiste sulla natura ibrida della loro concezione che finisce per trasformarli in qualcosa di materiale e individuale, esistente in un tempo e in un luogo. Da un lato occorre dunque assegnare allo spirito soltanto ciò che gli è proprio, dall'altro ricondurre individualità e pluralità alla sensibilità e al corpo[120].

---

115 GW I 264-265, 266, tr. it. 91, 92.
116 GW I 269-270, tr. it 96-97.
117 GW I 274, tr. it. 100-101.
118 Cfr. Tomasoni, *Christian Thomasius*, 131, 184-206, 209-220.
119 GW XIV 41, GW XVIII 333, GW XI 15.
120 GW I 310, tr. it. 138.

Come tale, l'anima è priva di individualità. Possiamo dunque supporre l'esistenza di un'anima universale, come nella tradizione del neoplatonismo? Per Feuerbach tale esistenza sarebbe contraddittoria[121], perché sprovvista di individualità, unica condizione dell'esistenza. Se questa è data dall'unione essenziale con un corpo, il rapporto dell'anima con esso è descritto attraverso varie metafore che ne sottolineano il dinamismo. Giacché il corpo è paragonato al pennello dell'artista o al combustibile del fuoco, «quando l'anima ha, per così dire, consumato il suo corpo», «sopraggiunge la morte». «Essa è immateriale solo in quanto nega e consuma la materia» e «svanisce contemporaneamente al suo corpo»[122]. Mentre nel *Fedone* platonico e, ancor più, in quello di Mendelssohn Socrate aveva respinto l'obiezione di Simmia, secondo cui l'anima era indissolubilmente legata al corpo non solo nelle sue operazioni, ma anche nella sua esistenza[123], Feuerbach la abbraccia risolutamente separando l'anima dallo spirito. Tale separazione non sorprende nell'ambito dell'idealismo. Essa sarà anche collegata, nei suoi studi inediti, alla tradizione cabalistica della tripartizione nell'uomo in spirito, anima e corpo, intesa come espressione di profonda verità[124].

Da un lato dunque bisogna volgere lo sguardo non verso le stelle, ma in sé e trovare quel principio della scienza e dell'umanità che pone l'uomo al vertice dell'universo. Dall'altro occorre riconoscere la presenza dello spirito nella materia come fondamento alla trasfigurazione del corpo organico e soprattutto umano. Come Hegel aveva visto già nella natura l'unione di finito e infinito e aveva ravvisato nel corpo organico il passaggio verso lo spirito, così qui l'organismo vivente, avendo in sé l'origine e il fondamento della sua storia prelude alla trattazione dello spirito[125]. Esso è collegato al concetto di genere, che giocherà un ruolo sempre più importante nell'evoluzione di Feuerbach e nel suo distacco da Hegel finendo per coprire in gran parte il contenuto del concetto di spirito. Mentre l'individuo è segnato dal limite, il genere si perpetua nel tempo grazie al corpo organico, sintesi vivente di finito e infinito. Riprendendo la tradizione filosofica avviata dalla *Critica del giudizio* e ripresa da Schelling e Hegel, Feuerbach illustra l'unità intrinseca delle membra, che superando l'esteriorità, tipica della

[121] GW I 312, tr. it. 140.
[122] GW I 308-310, 310-311, tr. it. 136-138, 138-139.
[123] Mendelssohn, *JubA* III 1 82-83, 89-95, tr. it. 137-139, 148-159.
[124] Cfr. Tomasoni, *Materialismus und Mystizismus*, 60-63.
[125] GW I 272, 289-290, tr. it. 99, 117-118.

materia, è di per sé immateriale[126]. La coincidenza della sua divisione con la morte rappresenta la negazione della negazione: «La negazione e l'annullamento rimbalzano, per così dire, sulla sostanza, e si limitano a ritornare su se medesimi». Con la morte l'organismo nega la disgregazione come sua propria e ribadisce la sua inseparabilità. Il concetto è illustrato anche attraverso l'analisi della mancanza, in quanto privazione negata giacché «il corpo organico in quanto tale è assolutamente conchiuso e privo di mancanza, infinito»[127].

Come abbiamo visto, già nella dissertazione Feuerbach aveva esaminato il desiderio come *Trieb*, movimento tendente a negare una negazione, riecheggiando la filosofia di Fichte. Egli aveva anche avvicinato il problema del male alla mancanza e, sulla scorta di Daub e Schelling, l'aveva accostata all'origine dell'azione. Da un lato dunque il corpo singolo subisce una «fine vera»[128], ma ciò avviene perché non si identifica col corpo organico come tale. Anzi proprio la sua distinzione fa sì che esso venga negato dal corpo organico. Già Daub aveva esortato a cogliere l'unità e la totalità del corpo organico, in cui si rivelava il *logos* divino[129]. Ora Feuerbach vi conferisce un orientamento ben più rivolto alla valorizzazione dell'esistenza terrena. Il corpo organico, non toccato dal negativo o, meglio, capace di superarlo incessantemente, è quello che attua le proprietà attribuite dalle rappresentazioni religiose al corpo risorto: «Il corpo più elevato, al di là, non è niente di più che l'effettivo corpo al di qua, nella misura in cui tu non lo conosci». Di nuovo si ricorre al processo di compensazione: «Ti inventi il tuo aldilà solo per imbottire i pori, gli interstizi vuoti e cavi del tuo teschio, privo di Spirito»[130].

La valorizzazione del corpo organico comporta però anche una critica alla scienza che lo riduce a semplice oggetto, in particolare ai medici che «non conoscono la vita che dopo la morte»[131]. Anche nella fase sensualistica e naturalistica Feuerbach affiancherà all'alta considerazione per la medicina l'esortazione a considerare il corpo come vivente, ossia come soggetto-oggetto. Nella sua posizione è implicita anche la presa di distanza dal cartesianesimo che pure aveva stimolato le indagini anatomiche e contribuito a superare le immagini quasi corporee degli spiriti.

---

126 GW I 297-298, tr. it. 124-125.
127 GW I, 303, 301, tr. it. 131, 129.
128 GW I, 303, tr. it. 131: «la fine vera di questo corpo singolare».
129 *Theologumena*, §§ 38, 39, pp. 169-174.
130 GW I 304, tr. it. 132.
131 GW I 298, tr. it. 126.

Tuttavia è evidente anche il distacco fra il corpo organico come tale, depositario di un'immortalità, comunemente ignorata, e il corpo singolo, al quale si riferisce effettivamente la morte e senza il quale essa non avrebbe senso. Rigorosamente parlando, il corpo risorto è paragonabile non al corpo individuale, ma al "genere", all'"essenza" che si traduce in un'esistenza infinita e che, secondo l'insegnamento di Hegel, rappresenta il vero concreto. Se il genere diventerà sempre più centrale nell'evoluzione di Feuerbach fino all'*Essenza del cristianesimo*, è difficile dire che i lamenti dell'individuo per la negatività che lo tocca siano automaticamente superati, benché si proclami: «Il doloroso lamento degli ammalati e gli ultimi respiri dei morenti, con cui essi prendono congedo dal loro Esserci, sono i canti di vittoria del genere, con i quali esso celebra la sua realtà ed il vittorioso dominio sul singolo fenomeno»[132].

Permane la tensione fra l'autonomia dell'individuo e il perpetuarsi del genere. Da un lato il vivente è un «Primo», un originario, un immediato in sé, dall'altro lato in quanto generato è mediato, posto dal genere[133]. Inoltre benché ogni genere appaia come infinito, il genere umano occupa una posizione privilegiata. Feuerbach si mette sulla via ampiamente battuta dai suoi predecessori, da Kant a Hegel e si mostra intento a riconoscere nel corpo umano il vertice del perfezionamento naturale. In base ad esso l'uomo è definito «microcosmo»[134], un'espressione che ci rinvia alla filosofia rinascimentale, da Feuerbach presto rivalutata. Così il corpo umano, in quanto «figura ultima» nella serie dei corpi è il culmine della bellezza e questo proprio perché più prossimo alla fine, più caduco. «Nello svanire soltanto ciò che è sensibile è bello». La pianta è bella nel «fiore, nel più caduco estremo del suo esserci»[135]. L'uomo è dunque la massima rivelazione della temporalità, ma anche della sensibilità che le è inscindibilmente connessa. È quanto verrà proclamato con enfasi nella fase antropologica. Qui la sensibilità è bilanciata dalla ragione e dal genere universali, che ne mostrano anche la negatività. Così il fine è sì nella corporeità, ma insieme la oltrepassa.

Fra il finalismo interno e quello esterno, secondo la terminologia kantiana, è difficile sostenere che si sia raggiunta una sintesi convincente. Questa tuttavia dovrebbe apparire soprattutto nella terza parte, focalizzata sull'attività dell'uomo.

---

132 GW I 301, 302, tr. it. 129, 130
133 GW I 289, tr. it. 117, 116.
134 GW I 253, tr. it. 79.
135 GW I 293, 294, tr. it. 121, 122.

3. *Lo Spirito come attività universale*

3.1. *Morte, comunicazione e ricordo*

La posizione culminante dell'uomo nella natura, già rivelata dalla sua corporeità, si fonda sulla sua autocoscienza, in cui l'universale è non solo oggetto, bensì anche soggetto[136]. Se le piante e gli animali muoiono, ciò è dovuto all'uomo che mediante la sua libertà «va a prendere la morte da ciò che a tutto è superiore, da Dio, la porta giù e la riversa nella creazione»[137]. Reinterpretando la dottrina del peccato originale[138], Feuerbach fa risalire la presenza della morte nel mondo al gesto «archetipico» del primo uomo che, secondo un'interpretazione già invalsa nella filosofia classica tedesca, contiene in sé un valore altamente positivo segnando il «giorno luminoso della coscienza»[139].

Questa, come abbiamo già visto nella prima parte della dissertazione, ha un significato eminentemente universale ed è come l'ambiente in cui l'individuo nascendo entra e morendo esce[140], come la luce per i colori, come la calura solare o l'aria per i viventi, come il grembo materno per il nascituro[141]. È però anche l'attuarsi dell'identità fra soggetto e oggetto. In tal senso è spirito, dotato di autocoscienza e personalità. «La persona in te che sa, alla quale tu sei oggetto, è una persona differente dalla tua differente particolarità, è una persona universale, in tutte le persone assolutamente uguale a se stessa, è la persona dello spirito stesso, o, più esattamente, è l'autocoscienza dello spirito, sussistente ed autonoma in se stessa»[142]. La personalità universale, che prima era apparsa soltanto come concetto generale attuantesi nelle persone concrete, è qui riconosciuta come soggetto, anzi come il soggetto principale di ogni coscienza. Il suo riferirsi a sé, come «luce universale che guarda se stessa»[143], porta anche ad attribuirle autocoscienza correggendo quella distinzione fra coscienza universale e autocoscienza individuale che avevamo precedentemente registrato.

Tuttavia, dopo questo passaggio, Feuerbach torna a usare per lo spirito il termine «coscienza» e a paragonare ciò da cui dipende l'essenza

---

136 GW I 319-323, tr. it. 148-151.
137 GW I 344, tr. it. 174.
138 GW I 325, 344, tr. it. 154, 174, 175.
139 GW I 344-345, tr. it. 175.
140 GW I 329, 331, tr. it. 161, 163.
141 GW I 320, 329, 330, 331, tr. it. 149-150, 159.
142 GW I, 322, tr. it. 151.
143 GW I 325, tr. it. 154.

personale degli individui all'aria che si respira[144]. Così di nuovo si sofferma sulle relazioni che si intrecciano con gli altri e che rappresentano per il singolo il darsi dell'universale stesso: «La coscienza che tu hai di te stesso era, inizialmente, al di fuori di te; proprio gli altri erano la tua coscienza, il sapere di te stesso; nel sapere degli altri era contenuto il tuo essere». Come si succhia il latte dalla madre, così si riceve la propria personalità «dal seno dell'umanità»[145]. Alla fine, poi, si è chiamati a restituire ciò che abbiamo ricevuto. Questa restituzione, descritta come rinuncia di sé e suprema dedizione, è di nuovo spiegata con l'esempio della madre, che accetta di separarsi dal figlio perché questi sia autonomo[146]. All'elemento della ricezione e della restituzione si addiceva meglio il termine "coscienza" che quello di "autocoscienza".

Del resto il primo sottende più chiaramente un essere collettivo o comunitario. Riallacciandosi alla parte seconda, Feuerbach ricorda l'incompletezza dell'individuo, contraddetta dall'essere che è «pienezza» e richiede la comunità. «Essere è comunità»[147]. Giacché il contrario è rappresentato dall'isolamento, Feuerbach esalta l'amore tornando a parlare delle relazioni interpersonali, anziché del rapporto con la comunità come tale. L'individuo riconosce nell'altro il fondamento del suo esistere e si dona a lui accettando di sacrificarsi[148]. Poiché però ogni oggetto è un altro per l'io, la relazione d'amore illustra quanto sia alta la posta in gioco. Su questo tema Feuerbach ritornerà nell'*Abelardo ed Eloisa* e, più in là, criticamente nell'*Essenza del cristianesimo*. Poiché gli oggetti cui si rivolge l'amore o la passione rappresentano l'anima stessa dell'individuo e rispecchiano il suo sé, essi possono anche coartare o rattrappire, qualora siano limitati e meschini. In verità il sé dell'uomo è infinito e deve rivolgersi all'infinito. È facile scorgere qui la presenza di un motivo agostiniano e chiedersi se non si profili quella relazione con l'infinito che prima pareva in ombra. In effetti Feuerbach attribuisce questa relazione all'uomo che riconosce la verità, agisce moralmente ed è religioso. Tuttavia l'infinito non è altro che il suo io «diventato libero», andato oltre se stesso, negatosi nella sua particolarità[149]. Non è dunque l'incontro del proprio io con la personalità universale, piuttosto l'attuarsi della personalità universale attraverso la

[144] GW I 330, tr. it. 159.
[145] GW I 329, tr. it. 158, 159.
[146] GW I 344, tr. it. 174.
[147] GW I 337, tr. it.167.
[148] GW I 338, tr. it. 168-169.
[149] GW I 339, 339-340, tr. it. 169, 170.

negazione della personalità individuale nella morte. L'uomo diventa così «io puro» nel sacrificio di sé e lascia operare nella propria volontà la volontà universale dello spirito, che spinge ogni soggetto verso un altro da sé e ogni essere naturale alla rinuncia totale[150].

In tal modo l'individuale si comunica interamente, secondo il movimento già delineato da Hegel. «Quando tu hai comunicato tutto e non resta niente più che l'ultimo guscio essiccato della tua personalità, allora tu fai getto di te stesso. Questo far getto di se stessi è la morte»[151]. In questa mistica esaltazione la morte sembra venire al momento giusto e scompaiono gli accenti tragici della seconda parte. L'individuo si «sprofonda» «nel sonno eterno e nella incosciente quiete del nulla»[152], mentre lo spirito rimane eterno, senza essere in sé toccato da questa vicissitudine. Esso è identificato da Feuerbach con l'umanità che «resta intatta, e non viene diminuita dalla tua morte»[153]. Il tu, continuamente interpellato nel corso dello scritto, è chiamato ad accettare con gioia la propria caducità e morte.

Tuttavia l'identificazione dello spirito con l'umanità induce ad approfondire il rapporto fra le coscienze individuali e la coscienza universale. Se questa implica inscindibilmente quelle, come l'infinito il finito, possiamo dire che esse sono solo l'apparire fenomenico dell'immutabile? Ricadremmo allora in quella che Hegel definì la coscienza infelice. Il problema che abbiamo già incontrato riguarda anche le pagine sul ricordo e sulla storia. Il vero soggetto è qui non il singolo, ma lo spirito universale che assimila a sé o spiritualizza il particolare. Tale processo, chiamato anche "digestione", fa sì che l'immediato divenga mediato e, quindi, come abbiamo già visto, comunicabile. Si tratta di un ininterrotto superamento della barriera che ci separa dagli altri e che si abbatte con la morte[154].

Storia e umanità

Tale processo si estende, oltre gli individui, all'intera storia, in cui l'umanità si costituisce effettivamente come unità a differenza di «pecore» e «oche» che, pur raggruppandosi nello spazio, rimangono le une

---

150 GW I 342, 340-341, tr. it. 172, 171.
151 GW I 337, tr. it. 167.
152 GW I 331, tr. it. 161.
153 GW I 327, tr. it. 157.
154 GW I 345-346, 334-336, tr. it. 175-176, 164-167.

accanto alle altre[155]. Un ruolo essenziale è giocato dalla memoria, capace di elevare l'individuale ad universale, la materia allo spirito[156]. La spiritualizzazione della memoria potrebbe qui riaprire la questione della sopravvivenza delle anime. Uno dei motivi di contestazione della sopravvivenza individuale nel Settecento era stato il legame della memoria alla sensibilità e alla corporeità, che, scomparendo, le toglieva ogni possibilità di sussistenza[157]. In tal modo veniva meno una condizione di permanenza della persona. Feuerbach spiritualizza la memoria, ma la assimila alla coscienza universale. Ad essa è strettamente connesso il tempo, che sembra spingersi oltre il fenomeno giacché svolge una funzione intermedia fra la totalità e il singolo[158]. Grazie ad esso i singoli portano a compimento la loro destinazione secondo il concetto affermatosi a partire da Spalding e che Feuerbach fa coincidere col fine individuale, con l'«anima della propria anima» o con «l'impulso di tutti gli impulsi (*Trieb aller Triebe*)», un termine che di nuovo ci richiama Fichte[159].

In questa visione la subordinazione degli individui alla storia universale appare sancita dalla morte, in cui si esaurisce la loro destinazione ed essi mostrano di essere soltanto membra di questa totalità che si va compiendo. Ad agire è lo spirito, che è «il principio della storia»[160]. Quando però lo sguardo si eleva ad esso, una distanza incolmabile si ripresenta fra il piano fenomenico e quello dell'essenza e il tempo cessa di fungere da intermediario. «L'eternità è di per se stessa il terreno della storia, l'intimo fondamento di essa, la base che la penetra». La coscienza universale è al di sopra del tempo, immutabile in «quieta eguaglianza con se stessa»[161]. Come può allora la storia essere definita sua «realizzazione effettiva»? In verità Feuerbach aggiunge, subito dopo, che essa è «l'apparire dell'unità nel tempo». In tal caso la storia potrebbe essere intesa come l'attuarsi fenomenico di un'unità essenziale, di per sé eterna. La riconduzione di essa alla fenomenicità potrebbe così ben spiegare il distacco qui ostentato verso le carte, i documenti e le singole azioni[162], secondo un atteggiamento che abbiamo già registrato. Tuttavia l'ulteriore precisazione, secondo cui la storia sarebbe «l'attuazione

---

[155] GW I 346-347, tr. it. 177.

[156] GW I 332-334, tr. it. 163-165.

[157] Per il dubbio espresso da Herder a Mendelssohn in merito al permanere della memoria dopo la morte, cfr. Mendelssohn, *JubA* II I 175.

[158] GW I 348, tr. it. 179.

[159] GW I 350, tr. it. 181.

[160] GW I 356, cfr. anche 355, tr. it. 187, cfr. anche 186.

[161] GW I 348, 349, tr. it. 179, 180.

[162] GW I 345, 356, tr. it. 175-176, 187.

della negazione essenziale» riapre la questione riferendosi all'azione stessa della coscienza che nega il particolare come tale e ne ricava l'universale. La storia sarebbe non tanto il susseguirsi dei fatti, quanto il procedere continuo dell'interpretazione, ossia la riconduzione del contingente all'eterno. In questione è anche la sua tridimensionalità. Dalle rappresentazioni popolari dell'aldilà Feuerbach ricava come loro verità il fatto che la storia sia essenzialmente «unità di passato, presente e futuro», un'unità che può essere colta dalla coscienza, per la quale «passato, presente e futuro sono identici». Il tempo torna così ad essere circoscritto al consumarsi del finito limitandosi «a sollevare il velo nel tempio di Iside»[163].

Feuerbach si muove nell'ambito idealistico, ma non sembra abbracciare del tutto la funzione assegnata da Hegel alla mediazione, alla storia e allo spirito assoluto. Piuttosto egli pare ancora legato alla problematica e all'impostazione di Daub, come pure agli spunti iniziali dell'idealismo. Egli esprimerà la sua predilezione per la *Fenomenologia dello spirito* e distinguerà fra l'esposizione del sistema e il suo significato. La divaricazione dei piani se da un lato impedisce di conferire a un determinato percorso o a una certa successione di avvenimenti un valore assoluto, cosa che egli sottolineerà fortemente nel seguito, dall'altro può favorire la rivalutazione del finito e dei rapporti interpersonali fra gli uomini[164], come è emerso non solo dalla seconda parte dell'opera, ma anche da diversi altri passaggi.

L'uomo è invitato a cercare il proprio fine e la propria destinazione entro i limiti di questa vita. Il discepolo di Hegel però sapeva che ogni limite è sì determinazione, ma insieme relazione ad altro. Da qui il tentativo di intendere in modo immanente le rappresentazioni del cielo e dell'inferno. Se ogni idea di ricompensa futura destava perplessità implicando una sensibilità senza il corpo, bisognava vedere nella memoria dell'umanità l'unica possibilità di riconoscimento del proprio merito o colpa[165]. Accanto a questa prospettiva, che ovviamente non poteva se non riguardare i grandi, Feuerbach tornava a chiedere ai moderni di abbandonare il loro patologico attaccamento al sé e di spegnersi nell'infinito[166].

---

[163] GW I 347, 357, 356, 358, tr. it. 178, 188, 187, 189.

[164] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 160-161; nella tensione fra individualità e universalità Adriano Veríssimo Serrão, *A humanidade da razão*, 43 preferisce vedere una polarità, non una contraddizione.

[165] GW I 356, 353-355, tr. it. 187, 184-186.

[166] GW I 355, tr. it. 186. Andolfi, *Feuerbach e l'immortalità*, 60, 64, 66 e Gabriel Amengual,

Bruno Bauer, quando accuserà di misticismo il naturalismo di Feuerbach vedendovi l'annullamento della coscienza e libertà umana nel tutto, farà risalire questo atteggiamento già ai *Pensieri sulla morte e l'immortalità*[167]. Nel suo attacco egli rileverà sì una tendenza effettivamente presente nel giovane Feuerbach, ma trascurerà le pagine dedicate all'analisi del finito e ai rapporti interpersonali. La loro importanza è messa in luce dalla satira che chiude la terza parte dei *Pensieri* e dalla conclusione.

5.3. *Conclusione, satire e sarcasmo sui pietisti*

Nella satira che precede la conclusione si ribadisce anzitutto l'unità inseparabile dell'*Io*. Se Mendelssohn si era servito di questo argomento per dimostrare l'immortalità dell'anima, Feuerbach lo adduce per respingere l'idea di un io sbiadito, tranciato, fatto a pezzi che continuerebbe a sussistere[168]. "Una volta sola" è il ritornello che egli ripete a proposito della verità, della vita e dello stesso amore che attinge la sua forza nel contrarsi[169]. L'individuo attuando il proprio fine e valore entro il suo tempo limitato, accetta il «corso eterno, l'eterno consumarsi» a vantaggio degli uomini futuri, a vantaggio di suo figlio[170]. Questo è il messaggio che si può ricavare dalla danza della morte che «fa sobbalzar materia» e riconduce tutte le cose entro i loro limiti. Gli enti naturali insegnano dunque la «vera teologia» e sono i migliori «dottori, curati e sagrestani»[171].

La polemica contro i pietisti con cui si chiude la satira denota un particolare sarcasmo e prelude alle *Xenie*. Schelling richiamando le teofanie bibliche aveva interpretato la distinzione in Dio fra il volto e

---

Cristianesimo, modernità e individualismo. Le radici hegeliane di un topos giovane-hegeliano: «La società degli individui» (1998), 40 sottolineano questa tendenza ad annullare l'individuo e a contrastare il "principio moderno" della soggettività.

[167] *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*: «Wigand's Vierteljahrsschrift», III, Leipzig 1845, 86-146, spec. 88-91, in particolare citerà il passo della prima parte dell'opera, che abbiamo sopra riportato e in cui ricorre il termine "mistico" riferito a Dio, alla morte e all'annullarsi dell'individuo nel tutto (cfr. GW I 207, tr. it. 32).

[168] GW I 361, tr. it. 191.

[169] GW I 367-368, tr. it. 196-197. Sul motivo dell'*einmal* ("una volta sola"), cui è connesso il significato irripetibile della vita terrena e la musicalità di ogni istante, cfr. Serrão, *A humanidade da razão*, 42, 313.

[170] GW I 365-366, tr. it. 194-195.

[171] GW I 371, 373, tr. it. 200, 201.

il retro come la presenza in lui della coscienza e della natura[172]. Feuerbach qui parla dell'uomo come caratterizzato da un «davanti e dietro» identificando il primo con la coscienza e la persona, il secondo con la natura e l'essenza. Dimenticarsi di questo aspetto è spontaneo, ma pericoloso poiché si perde il legame con l'origine, ma anche con la fine e la morte. Nella sua accusa ai pietisti di ignorare una parte fondamentale, Feuerbach usa volutamente termini realistici[173] e li accusa di onanismo[174]. L'egoismo, qui a loro di nuovo rinfacciato e descritto come una camuffata divinizzazione del proprio Io[175], assume una coloritura sessuale[176] che non poteva non risultare sgradita e provocatoria.

Anche la conclusione, pur ricominciando con Dio[177], riguarda principalmente il finito che dimostra di essere infinito e non incontra mai la morte. Ritorna qui l'idea che il limite sia determinazione, un concetto già toccato, che sarà ripreso nelle *Lezioni sulla logica*, ma anche nell'*Essenza del cristianesimo*. Perfino la pianta che ora «incanta mirabilmente il tuo sguardo» e domani morirà ha una vita infinita e «mai esce da sé». La sua bellezza, il suo significato non dipendono dalla durata, secondo l'insegnamento dei saggi. «La vita è musica ed ogni istante è una melodia oppure un suono pieno, colmo di anima e di spirito», che pure non può essere giudicato in base alla sua estensione nel tempo[178]. Questo motivo che rievoca quanto Feuerbach nella seconda parte aveva esposto rispetto all'istante, mostra una precisa direzione, convalidata dalle *Xenie*, in cui di nuovo la brevità della vita è spiegata attraverso la concentrazione del suo contenuto come «fine a se stesso», come dolce godimento, come infinito in sé. Così «è saggio solo colui che già nella vita trova *tutto*»[179].

I versi satirici, che occupano più di un centinaio di pagine e mirano a scuotere o provocare il lettore benpensante attraverso uno stile immediato, talvolta crudo, realistico, triviale tornano ad attaccare i razionalisti e i pietisti per il loro presunto egoismo[180] che li porterebbe a

---

172 F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hrsg. Walter E. Ehrhardt, Hamburg, Meiner, 1992, 517, 458, 518, 148, 146.

173 GW I 376, tr. it. 205: «Nel culo stesso e nel tuo dorso / la verità, se vuoi, tu puoi mirare».

174 GW I 379, tr. it. 208.

175 GW I 384-386, tr. it. 212-214.

176 GW I 379-380, tr. it. 207-208.

177 GW I 388, tr. it. 214-215.

178 GW I 399, 401, 403, tr. it. 226, 228, 230.

179 GW I 442, 466-467, 468, 469, 506, tr. it. Fabio Bazzani, *Xenie satirico-teologiche*, Firenze, Clinamen 2000, 29-30, 29, 48, 49, 50, 76.

180 GW I, 416, 420, 456-459, tr. it. 9, 13, 15, 41-42.

rispecchiare nelle loro credenze il loro animo superficiale, inerte e ad immaginare un aldilà parimenti insulso, in cui l'appagamento giunge quando il desiderio è scomparso, quando «ti è passato il morso della fame» e «anche il pasto più gustoso per te non è più nulla»[181]. Essi vivrebbero come «un'eterna festa religiosa» senza gli altri giorni[182] e renderebbero evidente la decadenza del cristianesimo, lo spegnersi del fuoco iniziale[183]. «Persino Cristo sarebbe oggi l'Anticristo»[184].

Destinatari degli attacchi più insistenti e aspri sono però i pietisti. Mentre infatti il razionalista appare «più assennato», «più onesto» e fa affidamento sulle sue forze rimanendo nel «patrio suolo», il pietista si appoggia «su spalle straniere» recandosi nella «lontana Palestina» e «mistifica così un frutto del tutto usuale»[185]. L'accenno alla Palestina ci richiama l'insofferenza di Feuerbach per la teologia, da lui espressa nella lettera al padre[186]. Questa insofferenza riaffiora qui negli attacchi ai pietisti, spesso chiamati «mistici»[187]. Tuttavia verso questo concetto, come abbiamo già visto, Feuerbach si mostra ambivalente. Una lunga xenia è dedicata alla contrapposizione fra gli antichi mistici che ricavavano la parola dal «profondo dell'anima», non solo da «fede e sentimento», ma «dalla stessa ragione e idea», «dal più intimo possesso dello Spirito, dall'infinita pienezza della vita» dando prova della «autonomia dello Spirito» e quelli di oggi, «marmaglia» che «racimola» quello che dovrebbe trovare in sé «pompando dentro il suo insulso animo tutto dall'esterno». La conclusione non potrebbe essere più drastica: «Questa volgare gentaglia io la odio e la rifiuto e la disprezzo; che persino il mio ultimo respiro continui ad esser per lei un veleno mortale»[188].

Essi sono così accusati non solo di essere egoisti, preoccupati dei propri affari, ma anche di essere spilorci, vigliacchi, ciarlatani, fanati-

---

[181] GW I, 480, 469, tr. it. 58, 50.

[182] GW I, 445, tr. it. 32.

[183] GW I, 490-491, 438, 443-444, 478-479, tr. it. 65-66, 27 («Una volta, il cristianesimo era sicuramente sostanza / e dominante Spirito del mondo. Ma ora cos'è? Affezione dell'animo»), 30-31, 57.

[184] GW I 444, tr. it. 31.

[185] GW I 454-455, tr. it. 39-40. Che per lui i pietisti fossero gli avversari principali si evince anche dalla citata lettera a Noack, in cui preciserà che qualche xenia non era venuta dalla sua penna e cercherà di prendere le distanze dicendo di riconoscersi solo con circa un "terzo" di esse (GW XIX 68, 71, 73).

[186] Lettera del 22 marzo 1825, GW XVII, 69-70.

[187] GW I, 410, 411, 415-416, 421-423, 424-425, 445, 447, 452-453, 468, 471, 474, 477, 478-479, 481, 482, tr. it. 5, 6, 9, 14-15, 16-17, 32, 33, 38, 49, 51, 53, 59, 60.

[188] GW I, 478-480, tr. it. 57-58, cfr. anche GW I 423, tr. it. 15: «"Mistico" una volta voleva dire il segreto di un sapere profondo, / ma adesso sta ad indicare le ciance di vecchie comari».

ci, pronti a ingannare se stessi e gli altri, ipocriti, stupidi bigotti[189]. La loro ostilità alla ragione autorizza a bollarli come imbecilli[190]. Un abbondante bestiario si rivela utile allo scopo. Essi sono chiamati insetti che guastano sementi e fiori, parassiti, vermi, fuchi, gamberi, oche, mistici pecoroni, bestie ruminanti, bolsi ronzini, asini[191]. Il sarcasmo è sovrastato dal ribrezzo verso un «marciume» espresso con un linguaggio triviale e con immagini scatologiche o sessuali rivoltanti. Contro la loro presunta elevazione verso il cielo si fa valere un realismo crudo che non poteva non risultare estremamente provocatorio, tanto più che si alludeva chiaramente a docenti legati alla facoltà di Berlino, che Feuerbach stesso aveva frequentato, cioè Johann Wilhelm Neander (1789-1850) e Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877)[192]. Il giovane si metteva sulla scia della condanna hegeliana alla patologia di sentimenti, covati interiormente, senza la guida della ragione, ma con un'asprezza, una durezza, una radicalità nuove.

Alcune *xenie* stigmatizzano come negativo il pensiero fisso del peccato che sarebbe stato introdotto dal cristianesimo. Esso infatti frenerebbe il percorso della vita e l'affermazione della libertà[193]. Non solo ritorna qui l'apprezzamento del peccato di Adamo come elevazione alla conoscenza e alla libertà, ma anche l'interpretazione dei presunti peccati come tappe della vita che «cancella» il passato e «ci offre debito e remissione»[194]. Questa giustificazione del male all'interno di una evoluzione o, in ogni caso, del trascorrere del tempo ritornerà anche nella tarda fase naturalistica. Qui colpisce il tono volutamente provocatorio contro una morale che reprimerebbe le energie vitali. In tal senso si comprendono meglio le espressioni scurrili e sessuali[195] e il ritorno, in senso positivo, del termine naturalisti[196].

La lanterna notturna, alla quale nella tradizione era stato paragonato il debole intelletto umano, diventa ora simbolo dell'oscurità fumosa

---

[189] GW I 417, 421, 423, 430, 440, 488, 500, tr. it. 10, 14, 15, 21, 28, 64, 72.

[190] GW I, 418, 478, 481, tr. it. 11, 57, 59.

[191] GW I, 407, 410, 416, 417, 423, 425, 451, 453, 455, 505-506, tr. it. 3, 5, 10, 15, 16, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 76.

[192] GW I 430, 429, tr. it. 21, 20. Per la scarsa considerazione di Feuerbach verso il secondo, cfr. anche la sua lettera a Ruge del 14 febbraio 1840 (GW XVIII, 6); Tholuck dal canto suo si prenderà gioco della conclusione dell'*Essenza del cristianesimo*, cfr. le lettere di Ruge del 24 novembre e del 14 dicembre 1841, GW XVIII 125, 128.

[193] GW I 474-475, 489, tr. it. 54-55, 65.

[194] GW I 474, tr. it. cit. 54, cfr. anche GW I 484-485, 504, tr. it. cit. 61, 75.

[195] GW I 413, 419, 428-429, 431, 433, 450, 457, 485, 494, 495-496, tr. it. 7, 12, 20, 22, 23, [illegible] 41, 62, 68, 69.

[196] GW I 485, tr. it. 61-62.

del misticismo pietista o della fioca fiammella razionalistica[197] in contrapposizione alla luce del sole[198], cioè alla guida della ragione e della natura. Al di là della critica al misticismo colpisce però il rifiuto della fede e della Bibbia[199]. Agli uomini si darebbe il povero cibo di patate, un tema che sarà sviluppato nella fase naturalistica in un contesto più specificamente alimentare e nel confronto indiretto fra Tedeschi e Inglesi[200]. Per un vero cambiamento si auspica l'abbandono drastico della teologia e l'affermazione piena della scienza, in particolare della medicina[201].

La polemica, ben prima che si crei la divisione della scuola hegeliana in destra e sinistra, finisce per estendersi a chi, rifacendosi a Hegel, vuol conciliare la teologia con la filosofia distinguendo fra forma e contenuto. Feuerbach li chiama filistei e, attraverso l'iniziale del nome, allude chiaramente a Marheineke: «La forma è di per se stessa essenza; perciò tu cancelli il contenuto della fede, quando cancelli la rappresentazione che dell'essenza è la forma propria»[202]. La direzione che assumerà la sinistra hegeliana è già qui anticipata e l'allontanamento dalla teologia di Daub è deciso[203].

La rivalutazione della natura sulla scorta di Bruno, Böhme e Spinoza[204] implica anche, come abbiamo visto, un nuovo atteggiamento morale, l'accettazione della morte come immersione nel tutto e abbandono di ogni superba presunzione. Il "memento mori" ricorda all'io che tornerà allo stato di pietra in quanto cenere, ma insieme lo invita a sviluppare il suo attuale essere nella sua determinazione[205]. Al riguardo riveste un ruolo importante la differenza sessuale che finisce per assegnare alla donna nuova importanza in quanto rivelazione dell'«unità di spirito e natura», stimolo a uscire dal «mistico cantuccio», attua-

---

[197] GW I 434-435, 439, 478, 487, 488, tr. it. 24, 28, 56, 63, 64.

[198] GW I 416, 487, 488, 491, 510, tr. it. 9, 63, 64, 66, 79.

[199] GW I 412, 426, 427, 485, 492, 501, tr. it. 6, 17, 18, 61, 66, 72.

[200] GW I 499-500, 505, tr. it. 71-72, 75. Cfr. circa vent'anni dopo, la recensione a Moleschott, GW X 366-367, tr it. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, a cura di Arrigo Pacchi, Bologna, Il Mulino, 1978, 144-145.

[201] GW I 440-441, 460, 461, 469, 486, 513, tr. it. 28-29, 43, 44, 50, 62-63, 82.

[202] GW I 460, 461, tr. it. 44, 45.

[203] Marheineke non solo si ispirò alla dogmatica di Daub, ma si adoperò per pubblicarne gli inediti, cfr. Rosenkranz, *Erinnerungen*, 37-41; Wagner, *Die vergessene spekulative Theologie*, 54-57. Per l'insofferenza verso di lui anche di Strauss e dei suoi amici, cfr. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, 248, 249, 255, 273; Cesa, *Hegelismo e filosofia a Tubinga*, 46-47.

[204] GW I 463, tr. it. 46.

[205] GW I 483, tr. it. 61: «L'unico *memento mori* ragionevole: Non fare il prezioso e abbassati alla condizione d'una pietra»; 484, 487, tr. it. 61, 63.

zione «già per natura» di quello che deve essere[206]. All'idealizzazione, presente in queste espressioni, si può ricollegare quel misticismo che Feuerbach apprezza e abbraccia. Tuttavia nelle *Xenie* il termine assume prevalentemente una connotazione negativa, per lo più applicato ai pietisti. L'accanimento contro di essi potrebbe spiegarsi anche con la resistenza alla religione sentimentale, verso la quale non solo alcuni suoi fratelli erano portati con preoccupanti conseguenze psicologiche, ma egli stesso. Nella maturità egli ritornerà sugli eccessi patologici del sentimentalismo, presenti per esempio nel culto cattolico a Maria, ma insieme vi vedrà il riconoscimento della sensibilità. Egli non solo rivaluterà la teoria di Schleiermacher sul sentimento di dipendenza, ma si occuperà con interesse dei fratelli moravi e di Zinzendorf.

Dopo questi versi era naturale la reazione del mondo accademico che, come predisse il padre, non avrebbe più dimenticato. Ci si potrebbe chiedere come potesse il giovane illudersi di avviarsi verso la carriera universitaria con quegli attacchi sarcastici e feroci. Forse dobbiamo ancora appellarci a quel "fuoco" che covava nella famiglia Feuerbach e portava a seguire prima di tutto il proprio slancio interiore senza soppesare le conseguenze.

---

206 GW I 510, 513, 511, tr. it. 80, 82.

ESSENZA, STORIA, ESISTENZA

1. *I corsi a Erlangen* (1829-1832)

Dopo aver discusso la sua dissertazione, Ludwig Feuerbach il 7 febbraio 1829 otteneva dal re l'autorizzazione formale di tenere lezioni come *Privatdozent* all'università di Erlangen su "argomenti filosofici". In verità egli già nel gennaio di quell'anno aveva cominciato un corso su "Descartes, Malebranche e Spinoza", autori che saranno importanti nel suo primo libro storico filosofico. Nel semestre estivo del 1829 teneva un corso di logica e metafisica e nel semestre invernale del 1829-30 aggiungeva a logica e metafisica la storia della filosofia. Questo accoppiamento dei due corsi ritornerà anche nei semestri invernali del 1830-31 e del 1831-32, mentre nel semestre estivo del 1830 terrà un corso sulla filosofia greca e in quello estivo del 1831 sulla psicologia razionale con particolare attenzione alla trattazione dello spirito soggettivo nell'*Enciclopedia* di Hegel (specialmente i §§ 440-482)[1].

La fusione della logica con la metafisica e la combinazione di esse con la prospettiva storica rivolta sia alla filosofia moderna e contemporanea, sia alla filosofia greca avvicinano il giovane docente al suo maestro di Berlino. In particolare sarà approfondito Aristotele nella sua analisi delle categorie in relazione ai concetti logici di Hegel. Feuerbach espresse il suo proposito di esporre la filosofia del maestro non come un «filologo», fedele alle parole, ma come un «filosofo» che ne coglieva lo «spirito»[2]. Così non nascose le conseguenze che ne aveva già ricavato rispetto all'immortalità personale[3]. Anche nell'uso delle fonti il ricorso sempre più diretto ai testi originali, in particolare a quelli della filosofia greca[4], della quale vengono riportati ampi passi

[1] Schuffenhauer, *Vorbemerkung*, in: Feuerbach, GW XIII, pp. XIII-XIV.

[2] *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae*, GW X 158, tr. it. [illegible] 285.

[3] L'osservazione di Schuffenhauer (GW XIII, p. XXIV) si riferisce al passo presente in GW XIII 130, ma i collegamenti ai *Pensieri sulla morte e l'immortalità* ci sono anche in GW XIII 14.

[4] Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, 38.

in greco, dimostra nel giovane una padronanza sempre più autonoma della materia e della problematica[5].

Feuerbach preparò con cura le lezioni, forse anche con l'idea di poterle usare in una eventuale pubblicazione[6], tuttavia il susseguirsi dei corsi fece sì che i testi venissero fra loro integrati, combinati o sovrapposti in modo da rendere arduo, se non impossibile, il compito di separare le singole unità. Dopo la pubblicazione di qualche brano da parte di Karl Grün, come pure da parte di Bolin e Jodl, Carlo Ascheri affrontò per primo il compito di ricostruire e trascrivere interamente le lezioni. Il suo lavoro, interrotto dalla morte, fu portato a termine da Erich Thies che pubblicò *Einleitung in die Logik und Metaphysik* e *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*[7]. Una versione più attendibile è ora disponibile nell'edizione di Werner Schuffenhauer che vi ha aggiunto il corso *Geschichte der Logik und Metaphysik* (1829-1831), pubblicato precedentemente come appendice alla sua dissertazione da Regina Steindl[8]. Tuttavia le numerose ripetizioni, come pure le aggiunte poste in appendice provano la difficoltà di separare fra loro i corsi e la provvisorietà del risultato raggiunto. Sembra quindi giustificato il fatto che Schuffenhauer abbia dilatato le indicazioni temporali di Thies cercando di comprendere il ripetersi dei corsi stessi dal 1829 al 1832[9]. D'altro canto il filosofo vi appose, anche in seguito, note e perfino spunti di lettere. Accanto alle lezioni ci sono però altri manoscritti, come quello che muove dai passi aristotelici sulle categorie, da noi pubblicato[10] o i numerosi estratti delle opere studiate. Sulla base di questo ampio materiale è possibile approfondire il rapporto del giovane docente sia con la logica sviluppata da Hegel, sia con la storia della filosofia.

---

[5] Cfr. il giudizio di uno studente, J.H.A. Ebrard, riportato da Schuffenhauer, *Vorbemerkung*, in: Feuerbach, GW XIII, p. XVIII.

[6] Cfr. Schuffenhauer, *Vorbemerkung*, in: Feuerbach, GW XIII, pp. XIX-XX.

[7] Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 1976.

[8] Schuffenhauer, *Vorbemerkung*, in: Feuerbach, GW XIII, p. XXX.

[9] Si vedano i titoli di GW XIII e XIV.

[10] Feuerbach, *Aristoteles Qualität* che parte da *Metaph.* 1020^a 1020^b 25 e da *Cat.* 8^b 25 – 10^b 13, in: Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, 42-79, ora anche in GW XIV 490-512.

[illegible] Introduzione alla logica e alla metafisica *(1829-1830)*

[illegible].1. *Il pensiero universale nella storia dell'umanità*

Dopo la dissertazione e i *Pensieri sulla morte e l'immortalità* non è certo una sorpresa che l'*Introduzione alla logica e alla metafisica* ribadisca l'esigenza di superare l'individuale per cogliere l'universalità del pensiero e dell'essenza, fondamento della morte stessa[11]. Il motivo centrale, ossia l'attività dello spirito, mostra affinità, ma anche significative differenze rispetto all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel.

Nel prendere coscienza di sé come universale, lo spirito si attua anzitutto come popolo e, mentre dissolve in sé gli individui, assume tratti individuali esprimendo un carattere, «un'anima». Rende così possibile la storia universale che si realizza nello stato e si mostra nell'arte, nella religione e nella filosofia[12]. I tre momenti hegeliani dello spirito assoluto, calati nella storia, sono dunque considerati espressioni di un popolo o dell'evoluzione dell'umanità. Ciò è soprattutto evidente nella trattazione della religione. I popoli antichi escludevano gli altri perché riconoscevano l'universale solo nella forma particolare del loro «spirito di popolo». Essi adoravano la loro «propria essenza», invocavano la loro «santa determinazione»[13]. L'idea che il loro Dio fosse oggettivazione della loro coscienza di sé non come individui, ma come universali anticipa l'*Essenza del cristianesimo*. Al riguardo Feuerbach invita ad andare oltre i simboli poiché anche oggetti naturali, come il sole e la luna, erano adorati soltanto come «figure sensibili», in cui un popolo «intuiva la sua propria essenza oscura e misteriosa»[14]. Il rispecchiamento, che ha significato positivo in quanto oggettivazione fondamentale nello sviluppo dell'umanità, insieme a quello negativo rinfacciato da Feuerbach all'individualismo moderno sulla scorta di Daub e Hegel, è alle origini del concetto di alienazione che, nella sua ambiguità, Feuerbach svilupperà in seguito. Anche la visione evolutiva, delineata dalle *Lezioni* di Hegel sulla filosofia della religione può aver suggerito il passaggio dalle religioni dei singoli popoli a quella dell'umanità, in cui questa diventa oggetto della propria adorazione «nella figura di un

---

11 GW XIII 14-15.
12 GW XIII 20-23.
13 GW XIII 27-29.
14 GW XIII 31.

uomo, Cristo»[15]. Questo passaggio diventerà nodale nell'*Essenza della religione* e nelle *Lezioni sull'essenza della religione*.

Come la storia è dovuta al sorgere della coscienza di un popolo, così, per ogni momento, un determinato popolo funge da protagonista universale. A questi popoli «storico-universali» viene ricollegata l'origine della filosofia mediante il dissolversi dello spirito di un popolo nella ragione universale. Di conseguenza l'individuo deve riconoscere che, per quanti sforzi faccia, non riesce a pensare, se non «riceve» i pensieri «dalla recondita profondità dello spirito», presente nella trasmissione ed educazione storica[16]. «Io penso come un soggetto *educato* dalla storia»[17]. Per cogliere questo legame Feuerbach non tralascia di precisare l'inadeguatezza di un metodo «filologico-critico-storico» che pretenderebbe di scovarlo «da documenti e singoli fatti», anziché dalla ragione stessa o dalla vita[18].

2.2. *Il pensiero: fondamento di sé*

Nella sua insistenza sul significato filosofico della storia universale il giovane docente ribadiva il concetto hegeliano secondo cui il risultato era la vera origine. Se nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* era emersa una tensione fra la coscienza, centrale nella prima parte, e l'autocoscienza, dominante nella terza parte, ora questa assume assoluta priorità in quanto connessa all'essenza dello spirito come relazione di identità con se stesso[19]. La singolarità del pensiero rispetto alle altre attività umane, già sottolineata in relazione al *cogito* di Cartesio, viene ora spiegata attraverso la cosiddetta prova ontologica. Se nel discepolo di Hegel è comprensibile la critica a Kant che ne avrebbe frainteso il senso avendo concepito Dio secondo la rappresentazione e non secondo il concetto, merita maggior attenzione il suo rilievo ad Anselmo e a Cartesio che non avrebbero colto «il vero pensiero di Dio»[20]. In altri termini avrebbero compreso che esso era fondamento di sé e la sua essenza si identificava con l'esistenza, ma vi avrebbero sovrapposto una rappresentazione individualizzata[21]. Nel passaggio hegeliano dalla

---

[15] *Ibidem*.
[16] GW XIII 33-37, spec. 35.
[17] GW XIII 39.
[18] GW XIII 34.
[19] GW XIII 21, 41-43, 47, 55, 130.
[20] GW XIII 101-104.
[21] Si veda per questo rilievo ciò che è detto del male, GW XIII 100.

rappresentazione al concetto, Feuerbach vede la possibilità di difendere pienamente la prova ontologica, ma insieme la necessità di mutarne il significato applicandola non più a Dio, ma al pensiero «reale» che contiene in sé l'oggetto[22]. La mediazione di sé da parte dello spirito che negli scritti precedenti era parsa in ombra, ora si impone. L'immediato non è il vero inizio, è astrazione[23]. L'unico e assoluto principio è la mediazione, lo sviluppo di sé, la sintesi del pensiero[24].

La critica alla separazione dei momenti, che già era risuonata in Daub, ora mostra l'impronta hegeliana. Solo se mantenuti insieme, i contrasti rivelano il loro dinamismo. Così la tragedia è l'arte più sublime perché riesce a mostrare nella loro unità le contraddizioni che la vita comune nasconde sotto l'apparenza della successione. Il «destino» di un re caduto in disgrazia e diventato mendicante si può cogliere solo se il disprezzo attuale viene congiunto agli onori di prima e, mediante il ricordo, si riconosce l'identità della persona, al di sotto del fluire del tempo. Dalla coesistenza delle contraddizioni nasce anche l'*humor*[25]. Occorre dunque attingere il fondamento oltre il susseguirsi dei fenomeni. A questo proposito Feuerbach contesta la legittimità di inserire il tempo nella formulazione del principio di identità giacché per il concetto vale solo l'eternità e gli istanti vengono tutti a coincidere in un unico punto[26].

La separazione fra la sfera del concetto e quella del fenomeno, che, pur con qualche oscillazione, avevamo notato negli scritti precedenti viene qui fondata sull'attività di mediazione dello spirito. Sembra che Feuerbach abbia lasciato dietro di sé la separazione di eterno e contingente, presente nella teologia di Daub e in qualche modo avvertibile nei suoi scritti precedenti e non possa essere accusato di suddistanza agli schemi della metafisica pre-critica. Egli anzi si confronta con la filosofia contemporanea proprio attraverso il concetto della mediazione. Riconosce quindi a Jacobi di aver avuto ragione nel cercare, oltre la catena deterministica dei fenomeni, il principio, ma questo non poteva consistere nel «sentimento immediato»[27]. Kant, attraverso l'appercezione trascendentale, ha sì colto il fondamento nell'«io vivo» e messo

---

[22] GW XIII 104; si veda (p. 105) la critica ai medievali che avrebbero riconosciuto la natura del pensiero solo in Dio.
[23] GW XIII 63, 149.
[24] GW XIII 148, 149, 150, 155.
[25] GW XIII 26-27, 186-189.
[26] GW XIII 157-160, 168-169.
[27] GW XIII 149.

in luce la «spontaneità dell'intelletto», ma riferendoli all'esperienza possibile li ha intesi in modo solo formale assumendo le dodici categorie dalla logica antica senza mostrare lo sviluppo dell'io stesso e lasciando al di là un «in sé» inconoscibile[28]. Da qui lo svolgimento dato all'io da Fichte, ma anche l'ostacolo incontrato nell'altro e la spinta al superamento di questo limite nella filosofia della «assoluta autodeterminazione» di Schelling e nel compimento finale di Hegel, in cui «lo spirito stesso è la vera unità di oggettivo e soggettivo», il principio «originario» che si determina da sé[29].

2.3. *Liberarsi dal sensibile*

Il principio della mediazione induce alla critica della sensibilità, della rappresentazione e della natura. Da un lato si tratta di ravvisare nei fenomeni sensibili la presenza dell'io e dello spirito, secondo motivi già incontrati, per es. il *Trieb*, al quale è qui riservata grande attenzione. L'impulso che porta gli elementi naturali alle loro trasformazioni chimiche, come lo zucchero a sciogliersi nell'acqua, che spinge i viventi verso il nutrimento o ancora il bambino verso la maturità, l'uomo verso la donna e viceversa è segno dell'essenza della natura, tesa al superamento delle unilateralità, come sottolinea Feuerbach attraverso il gioco linguistico dei termini "*treiben*" e "*Trieb*". Così tutti gli impulsi rinviano allo spirito come loro fondamento e fine e sono «simbolo» dell'impulso alla conoscenza, «l'impulso di tutti gli impulsi»[30].

D'altro lato lo spirito mette in luce il loro aspetto negativo che si rivela nel continuo passare da uno stato all'altro e nel distruggere sia l'oggetto, sia se stessi. L'ardore si traduce in una guerra terribile fra i contrari che, in un soggetto limitato, non possono coesistere e quindi si respingono fra loro. È questa la natura contraddittoria di ogni brama, desiderio e aspirazione. Perciò il loro definitivo appagamento può avvenire solo mediante la liberazione da essi nell'impulso superiore della conoscenza[31] in cui i contrari cessano di respingersi e l'oggetto è riconosciuto per il suo valore, non per la sua utilità. Come esempio

---

[28] GW XIII 114-118.

[29] GW XIII 120-121.

[30] GW XIII 63-74, spec. 72, 74, 69 («Er ist der Trieb, der die ganze Natur bewegt und treibt [...], denn dieser Trieb ist zugleich der Trieb nach Geist»), 156, 163, 165, 191, 194.

[31] GW XIII 67-69, 82, 83-85, 86-88.

del nuovo rapporto Feuerbach adduce l'arte o l'amore che superano il sensibile, cioè il particolare, e colgono l'essenza, l'effetto spirituale[32].

Parlando dell'amore Feuerbach torna a usare il termine "mistico". «L'essenza mistica dell'amore, essendo in quanto tale una conoscenza mistica, appare nei cosiddetti presentimenti»[33]. Solo l'amore permette di conoscere una persona nella sua unità indivisibile e in un legame intimo con la mia stessa personalità[34]. Benché amore e conoscenza vengano così avvicinati, la seconda continua ad essere superiore essendosi liberata dal sensibile[35]. È stabilita dunque la distanza dal romanticismo e da Schelling, in conformità all'insegnamento di Hegel. Anche la natura contiene sì lo spirito in lei, ma questo non si è ancora dato, mostrato come oggetto, come assoluto[36].

Per questo passaggio dal sensibile al pensiero, dalla natura allo spirito è essenziale la critica dei sensi e della rappresentazione, avviata dagli scettici, ma anche da Zenone e dai sofisti ai quali si ascrive il merito di aver promosso la dialettica, poi ulteriormente sviluppata da Platone. In essa si ravvisa la condizione per non cadere in una metafisica acritica. Solo attraverso il momento negativo della scepsi si può attingere il «vero metodo» che non consiste in una critica «esteriore», bensì «interna» che parte dall'oggetto stesso e trovando le sue unilateralità le supera «rivendicando il positivo nella sua vera forma»[37]. Rispetto agli scritti precedenti la lezione di Hegel appare più marcata. Certamente ricorre spesso il termine «anima» come essenza intima, animata dal desiderio o dall'impulso, o come unità del corpo organico in un'accezione aristotelica che abbiamo già incontrato[38], tuttavia domina lo spirito. Ciò è, per esempio, evidente nel concetto di volontà contrapposta a ogni brama, perché è determinata solo da sé[39]. Lo spirito libera dai «difetti della sensibilità»[40]. Così il bambino, più volte citato nel corso di queste analisi, prima si volge alla madre come oggetto di desiderio e la consuma, poi la riconosce come oggetto d'amore nella sua autonomia[41].

---

32 GW XIII 74-82, 87, 94.
33 GW XIII 91-92, cfr. anche 95 ("unio mystica").
34 GW XIII 89-90, 106.
35 GW XIII 92, 96.
36 GW XIII 43-44, 112-114.
37 GW XIII 134-136,174, 175.
38 GW XIII 12, 20, 23, 40, 59, 61-62, 65, 66, 73, 80, 87, 95, 152, 177, 205.
39 GW XIII 107-108.
40 GW XIII 94.
41 GW XIII 106-107.

In nome dell'unità finale sono criticati i materialisti francesi e quelli che separano l'esistenza terrena da quella celeste, mentre si esaltano gli uomini che, dediti alla scienza, riconoscono l'essere assoluto del pensiero[42]. Il ruolo giocato dalla filosofia antica a tal proposito è sottolineato anche nel corso più esplicitamente dedicato alla storia della filosofia.

3. Storia della filosofia in rapporto alla logica e metafisica *(1829-1831)*

L'importanza della dialettica e della critica alle certezze immediate dei sensi e delle opinioni correnti è riconosciuta soprattutto nelle lezioni che delineano la storia della filosofia con particolare riguardo alla logica e alla metafisica. Come il pensiero è inteso prima come discorso e poi diventa consapevole di sé, così la dialettica è concepita, prima, come arte di esporre le obiezioni contrarie, poi come la «scienza del fine» e della «via al fine», cioè al soprasensibile[43]. Di nuovo è riservato ampio spazio a Zenone, ai sofisti e a Socrate, del quale si cita il motto "γνῶθι σεαυτόν" che poi sarà valutato come possibile titolo per l'*Essenza del cristianesimo*[44]. Con lui lo spirito diventa cosciente di sé contrapponendosi alla natura, al mondo e a ogni contenuto determinato[45]. Si trattava di un passaggio necessario, come fu necessario lo scetticismo nelle sue varie forme. Feuerbach si sofferma sulla sospensione del giudizio teorizzata da Pirrone[46], ma soprattutto utilizza ampiamente per l'esposizione dei filosofi antichi le opere di Sesto Empirico nell'edizione curata da Fabricius[47]. Johann Albert Fabricius aveva esaltato gli scettici perché grazie alla loro atarassia erano lontani dallo spirito settario e praticavano la *zetesis*, ossia una ricerca senza preconcetti. Feuerbach si accostò alle opere di Sesto Empirico non come a una semplice miniera di informazioni. Nel *Nachlass* un ampio estratto di esse documenta lo studio dei concetti fondamentali degli scettici, della

42 GW XIII 130-132.
43 GW XIII 221, 222, 223, 224, 226, 227, 249, 251, spec. 265, 266.
44 GW XIII 250, cfr. GW XVIII 50, 56, 58, 69, 70 e nell'opera stessa, GW V 8, tr. it. Tomasoni, Bari, Laterza, 1997, 8; cfr. ancora in GW IX 226.
45 GW XIII 253.
46 GW XIII 254.
47 GW XIII 211-213, 215-217, 218-219, 224, 226, 230, 231, 236, 238-248, 254, 262-264, 275, 286, 290, cfr. *Sexti Empirici Opera Graece et Latine* [...] castigavit, versiones emendavit supplevitque et toti operi notas addidit Jo. Albertus Fabricius. Lipsiae, Joh. Fridericii Gleditschii, 1718.

loro differenza rispetto agli accademici, dei dieci tropi, come pure delle difficoltà connesse ai numeri, agli atomi e al vuoto[48].

L'attenzione alle difficoltà logiche, insite in scienze apparentemente attendibili, come la fisica, è presente anche in questo profilo storico che, al di là di Platone, tocca il tema delle categorie di Aristotele, un tema di grande interesse per Feuerbach, come pure la logica degli stoici di cui annota il rilievo attribuito alla dialettica[49]. Sicuramente il peso riconosciuto agli scettici e alle questioni da loro sollevate lascia trasparire l'insegnamento di Hegel, benché non si possa liquidare tutto questo come un semplice retaggio del maestro. Anzitutto Feuerbach ritorna alle fonti facendone un uso autonomo. In secondo luogo l'influenza delle opere di Sesto sulla filosofia moderna attraverso Montaigne finirà per esercitarsi anche su di lui spingendolo verso una lettura interna dei pensatori che ne metta in luce il senso senza preoccuparsi di inquadrarli nello sviluppo complessivo. Infine è da segnalare, accanto a Sesto, il continuo riferimento a Pierre Gassendi[50].

Al di là del mondo antico la ricostruzione storica di Feuerbach tocca il Medioevo, di nuovo considerato sotto l'oppressione della fede e dell'autorità di Aristotele e quindi occupato con le forme logiche più astratte[51]. Viceversa celebra la liberazione compiuta dal rinascimento italiano con il ritorno dei classici, col diffondersi di uno «spirito panteistico» capace di vedere «l'essenza dappertutto», con l'affermarsi dei filosofi della natura, fra cui Campanella, Telesio, Bruno, Patrizi[52]. Da loro prenderanno le mosse le *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*. Qui il corso si interrompe lasciando la viva impressione dell'importanza attribuita alla filosofia antica per le sue riflessioni sul pensiero che avrebbero appunto dimostrato in concreto la capacità dello spirito di ritornare su di sé e di fondarsi.

Lezioni di logica e metafisica

Il corso di logica e metafisica è il più ampio e permette un confronto più serrato con Hegel. Esso segue il procedere della *Scienza della logi-*

---

48 UB-München 935d 32.14. Per l'inedito e il suo rapporto con lo scetticismo, cfr. Tomasoni, *Feuerbach und die Skepsis*, 25-29.

49 GW XIII 267-268, 274-289, spec. 275, 281.

50 GW XIII 220-224, 227-230, 240, 260-262, 265-267, 269-274, 276-292.

51 GW XIII 296-298, 300.

52 GW XIII 301-303.

ca non trascurando la parte dedicata al medesimo argomento nell'*Enciclopedia*, come pure alcuni passaggi della *Fenomenologia*. La premessa riprende il profilo storico tracciato nella *Introduzione alla logica e alla metafisica* ritornando sull'importanza di Aristotele per la metafisica, il concetto di sostanza e le categorie in generale[53]. Ripropone il proprio giudizio negativo sul Medio Evo che si sarebbe esaurito nelle sottili distinzioni[54]. Tuttavia prosegue con la filosofia moderna sottolineando la svolta di Cartesio che mediante il *cogito* avrebbe trovato un nuovo fondamento alla metafisica nell'unità dello spirito[55]. Questo tema, che giocherà un ruolo estremamente importante nel corso, è riconosciuto come centrale per la filosofia di Leibniz e di Wolff, anche se il secondo, nonostante il suo acume, appare inferiore non avendo saputo rendere quanto c'era di «autenticamente filosofico» nel primo[56]. Dopo aver ricordato l'articolazione della metafisica in ontologia, cosmologia, psicologia e teologia naturale, invalsa nel Settecento[57], Feuerbach dichiara di assumere la logica di Hegel come «organo della filosofia»[58] rivendicando una certa autonomia e distanziandosi da quello che chiama «hegelianismo». Infatti dice di prendere tale logica non come «la filosofia suprema» o la scienza «che occupa, invade, esaurisce tutto», bensì come quella che lascia «*spazi vuoti*» e permette il movimento del pensiero, alla stregua del vuoto per gli atomi di Democrito e Leucippo. Lo sguardo si volge dunque al metodo, anche se non ignora la sua connessione al contenuto e la dipendenza del soggetto dalla ragione universale[59].

4.1. *Essere e unità*

In un discepolo di Hegel non sorprende che l'esposizione della logica inizi con l'"essere", in quanto semplice, indeterminato, astratto. Di esso si afferma anche che non «ha ancora percorso una serie di mediazioni»[60] richiamando, benché solo di sfuggita, l'attributo di im-

[53] GW XIV 4-18.

[54] GW XIV 17, 19.

[55] GW XIV 23-26.

[56] GW XIV 20-21.

[57] GW XIV 21-23.

[58] GW XIV 27, 28, 31. In questo Thies, *Die Verwirklichung der Vernunft*, 302-303 vede già un ridimensionamento della logica, che non sarebbe onnicomprensiva.

[59] GW XIV 28, 31.

[60] GW XIV 33. Per gli altri attributi, 33-37.

mediato, conferitogli con insistenza dal maestro. Tuttavia è proprio nei suoi primi passi che Feuerbach mette in luce il suo particolare punto di vista. Se Hegel aveva mostrato come l'essere, privo di ogni determinazione, si convertisse nel nulla, qui tale esito è spiegato col fatto che l'essere sia «unità», «totalità» e riferimento a sé attraverso la distinzione[61]. Si tratta di una relazione che, in analogia col principio di identità trattato nell' *Introduzione alla logica e alla metafisica*, è vuota di contenuto, ma insieme fondamentale. Mentre nella *Scienza della logica* di Hegel l'unità si presentava nell'essere per sé[62], qui è già riconosciuta nell'essere di cui si riprende la definizione di "posizione", affermatasi nel Settecento. Se già Gassendi aveva definito l'essere «id sine quo non sunt perfectiones», in Germania Wolff, Thomasius, Baumeister, Bilfinger ne avevano approfondito il senso come esistenza, come «possibilità» e «unità di tutte le determinazioni»[63]. Dietro di essi si staglia la figura di Kant[64], rispetto al quale emerge una prima differenziazione. Mentre nella *Scienza della logica* la confutazione kantiana della prova ontologica era ricondotta al fraintendimento dell'essere supremo, trattato come gli esseri finiti[65], un rilievo già sottoscritto da Feuerbach nell'*Introduzione alla logica e alla metafisica*, qui si apprezza l'idea dell'essere come posizione di sé, che sostiene la critica alla prova ontologica.

A ciò si congiungono motivi già trattati nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*. L'essere che implica la differenza, e quindi il nulla, è come la vita unita alla morte. Il loro significato si coglie solo mantenendo insieme i contrasti che i sensi mostrano in successione. L'istante della vita e del godimento, la goccia che, come perla, si stacca dalla corrente, il punto in cui i raggi solari convergono trasformandosi in fuoco sono il concentrarsi su di sé dell'essere[66].

La critica posteriore alla trattazione hegeliana dell'essere, da cui prenderà avvio il distacco dal sistema del maestro, ha qui la sua prima radice. Anche per Feuerbach la contrapposizione dell'essere al nulla viene superata, ma tale superamento è dato dallo stesso essere che, mediante la distinzione, si riferisce a sé. Ciò significa che i momenti

---

61 GW XIV 37-39, 72.

62 *Wissenschaft der Logik* I (1812/13), *Gesammelte Werke* XI, Hrsg. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1978, 91.

63 GW XIV 39-42, 43.

64 GW XIV 40.

65 *Wissenschaft der Logik* I (1812/13), 47-48.

66 GW XIV 44, 46-51, 57.

successivi sono soltanto manifestazione di quanto è in lui. Anziché al di fuori, il vero svolgimento avviene, per così dire, all'interno e il divenire è «fenomeno sensibile», mostrarsi esteriore, fondato e implicato nell'essere. Alla sua unità è ricondotta l'inscindibilità di essere e nulla, che Hegel aveva sostenuto[67]. Per questo l'esigenza di andare oltre l'essere nel divenire dipende solo dalla rappresentazione che tende a separare ciò che è unito[68].

4.2. *Mancanza, qualità e negazione della negazione*

Il problema di un inizio del finito, già avvertito con urgenza da Feuerbach, era trattato da Hegel nella *Scienza della logica* con allusione alle obiezioni sollevate da Jacobi. L'apriori formale non poteva spiegare perché esso si riempisse di contenuto o la sostanza di Spinoza perché si traducesse in attribuiti e modi o infine l'Io di Fichte perché dovesse realizzarsi[69]. Sul problema ritorna Feuerbach agganciandosi alla famosa definizione di Spinoza, da lui più volte citata, *omnis determinatio est negatio*, che Hegel esaminava in un passo vicino[70]. Se la determinazione è negazione e l'essere come tale è negazione di ogni determinazione, allora esso è negazione della negazione. A questo proposito Feuerbach spiegando tale concetto con l'espressione «impulso di autodeterminazione» riprende il motivo del *Trieb* e della mancanza, facendo sentire quel ventaglio di ispirazioni comprendente Daub, Schelling e Fichte. In quanto «principio di ogni mancanza» e, nello stesso tempo, negazione di essa, l'essere ha un dinamismo che viene illustrato mediante i consueti esempi della fame o del bambino proiettato verso la maturità[71]. L'astrazione, che secondo Hegel competeva all'essere come sua proprietà oggettiva, è per Feuerbach il principio da cui ha origine ogni determinazione[72]. Da qui la correzione alla logica

---

[67] GW XIV 55, 57, 75, 76, 84, 85, 87, 100; cfr. invece in Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), il divenire che è «das wahre Resultat» (p. 49), è più concreto avendo superato le unilateralità dell'essere e del nulla ed è appunto «un terzo» (p. 50), benché pure si riconosca che può assumere forme empiriche. Nell'edizione del 1832 il divario è ancora più netto giacché il divenire è «das ganze, wahre Resultat», *Wissenschaft der Logik* I (1832), *Gesammelte Werke* XXI, Hrsg. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985, 79.

[68] GW XIV 61.

[69] *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), 83.

[70] *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), 76.

[71] GW XIV 53-56, 63.

[72] GW XIV 63-64.

di Hegel: «Il concetto dell'infinito, dell'affermazione in quanto negazione della negazione è uno dei più importanti e fecondi della filosofia hegeliana; ma Hegel ha omesso di riconoscere o almeno di mettere in rilievo questa determinazione già nell'essere stesso, egli lo considera soltanto come una semplice astrazione, come una negazione, semplice, astratta, non vera»[73].

L'unità dell'essere con la qualità mediante la negazione della negazione spiega, secondo Feuerbach, il gesto estremo del suicida che pure è negazione della negazione, giacché sperimentando il venir meno di «ogni determinatezza, di ogni interesse» e quindi l'identità dell'essere col nulla, compie la negazione estrema, che è ancora una affermazione dell'essere[74]. Questo argomento ritornerà fino agli ultimi scritti. Come esempio positivo dell'essere è nominato l'amore[75]. Il duplice movimento della negazione e della posizione di sé compare non solo nell'essere, ma anche nella singola qualità che, attraverso la negazione delle altre qualità, si definisce all'interno di sé[76].

A questo riguardo diventa importante la trattazione del limite. Se in Hegel fra "*Grenze*" e "*Schranke*" non c'è coincidenza e il "qualcosa", pur convertendo il limite nella sua determinazione, rimane vincolato a un confine esterno oltre il quale deve spingersi[77], in Feuerbach i due termini ricorrono generalmente come sinonimi[78]. Egli conosce bene la distinzione[79], ma la riconduce prevalentemente alla nostra rappresentazione o al nostro sentire che, non scorgendo nel limite la determinazione, la concepisce come un confine opprimente[80]. Solo in certi casi in cui interviene un limite innaturale, la percezione negativa della "*Schranke*" è giustificata[81].

Poiché «ogni cosa è la fine di se stessa» e in questa fine ha la sua positività e determinazione, ogni cosa è infinita[82]. L'esserci come ritorno in sé dell'essere è dunque rivelazione dell'essere stesso.

---

73 GW XIV 53.
74 GW XIV 97.
75 GW XIV 104.
76 GW XIV 99-100.
77 *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), 73-75.
78 GW XIV 89, 90, 99, 103.
79 GW XIV 472.
80 GW XIV 91-92, 93, 472.
81 GW XIV 94, 472.
82 GW XIV 74, 104.

4.3. *Infinito e finito*

Alle riflessioni di Hegel sul "cattivo infinito" e sulla frustrazione insita nell'incessante avvicinarsi alla perfezione, Feuerbach si collega. Se quello vi ravvisava una insostenibile separazione fra infinito e finito[83], Feuerbach biasima ogni visione che isoli il finito come tale[84]: «riconoscere l'infinito nel finito, nel determinato è un'opera del pensiero più profondo»[85]. L'unione si articola però in modo diverso: mentre per il maestro era data dalla mediazione del processo, espressa come un divenire[86], Feuerbach dichiara: «l'infinito è tutto»[87]. Da qui la critica ai «teologi devoti» che contrappongono il finito a Dio, percepito come potenza terribile[88].

Anche la confutazione del dover essere, risuonata contro la morale kantiana nella *Scienza della logica*, assume una coloritura diversa. Mentre là manteneva il suo significato nella dialettica del "qualcosa" che, finito, richiedeva il suo superamento in un altro da lui distinto[89], ora è non solo espressione della riflessione soggettiva, ma dell'attaccamento al finito e di una "fede" individualistica[90]. Neppure per Feuerbach però l'unità di infinito e finito è immobile o data. Piuttosto essa, tramite la disuguaglianza dei suoi termini, fornisce la spinta all'evoluzione di sé e alla relazione con l'altro[91]. Non è un caso che a questo punto venga rivalutato il principio dell'atomo o della monade, ben al di là delle critiche di Hegel. L'esteriorità da questi rinfacciata a tale principio[92] è dovuta secondo Feuerbach alla rappresentazione sensibile che vede gli atomi l'uno fuori dell'altro, ma non al loro concetto. L'uno include in sé i molti. L'altro è in me[93]. In base a ciò la ricerca della solitudine o la presunta mortificazione del corpo per la vita dell'anima appaiono come una impossibile dissociazione di quanto è più intimamente connesso[94].

---

[83] *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), 79-81.
[84] GW XIV 100-107.
[85] GW XIV 103.
[86] *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), 85.
[87] GW XIV 105.
[88] GW XIV 106-108.
[89] *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), 74-75.
[90] GW XIV 441.
[91] GW XIV 109-110, 313.
[92] *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), 93.
[93] GW XIV 109-110, 117-121, cfr. anche Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13), 94-95.
[94] GW XIV 113-115, 191.

1.4. *Idea e natura*

Nell'ulteriore sviluppo del suo corso Feuerbach segue più fedelmente il suo maestro, mentre passa all'essenza, al concetto e allo spirito. Così suscita anche qualche interrogativo sulla coerenza con la prima parte, dedicata all'essere. La novità dell'essenza è spiegata col fatto che la sfera dell'essere fosse la «*sfera della sensibilità in generale*»[95]. Come interpretare allora l'invito, che là era stato fatto, a concepire l'essere non secondo le forme sensibili, ma secondo il suo concetto? In verità il progressivo distacco dai sensi, descritto come «negazione dell'immediato»[96] è anche comprensione del suo significato. Così l'essenza riduce sì ad apparenza l'essere[97], ma insieme lo illustra attraverso l'analogo dinamismo di negazione e posizione[98]. La loro contrapposizione iniziale è stimolo a scoprire una più recondita coincidenza[99]. Il grado più alto, in cui si colloca l'essenza, permette uno sguardo più acuto.

La misura, determinazione essenziale del finito, ma anche dell'infinito, è rappresentata non come una linea, ma come un circolo ed è vita, sensazione che ritorna in sé[100]. Analogamente la qualità, che sulla scorta di Aristotele viene riconosciuta anche come πάθος, è passione, ricezione, ma anche azione, percezione di un limite e suo superamento, dolore e gioia indissolubilmente connessi[101].

I concetti di dialettica e di contraddizione, già messi in rilievo nella *Introduzione alla logica e alla metafisica*, mostrano la loro fecondità nella interpretazione dell'essere, della sensibilità e della natura. Qui non mancano accenni che ci riportano ai *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, come, in particolare, l'idea di una storia della natura che avrebbe avuto inizio dalle stelle, gli embrioni di tutte le cose e in questo senso gli universali, ai quali le religioni naturali si rivolgerebbero esprimendo una riconoscenza per l'esistenza[102], un motivo anticipatore dell'*Essenza della religione*.

---

95 GW XIV 181.
96 GW XIV 185.
97 GW XIV 192, 199, 488.
98 GW XIV 195: «L'essenza ha perciò anche il doppio significato in sé come l'essere», 198.
99 Un ulteriore avvicinamento sembra suggerito in *Aristoteles Qualität*, 62 e GW XIV, 502 in cui l'attribuzione della verità all'essenza dipende da un «si dice».
100 GW XIV 172-173.
101 GW XIV 473-474; cfr. Aristoteles, *Qualität*, 44-45, 58-59 e GW XIV 493, 499.
102 GW XIV 160-163.

La concezione hegeliana del giudizio come "Ur-teil", separazione originaria, richiamata da una esplicita citazione dell'*Enciclopedia* (§§ 167-168), gli permette poi non solo di ripetere che l'universale è nell'individuo come diverso e insieme identico ad esso, ma anche di affermare che «ogni svilupparsi è un giudicare» e che la pianta, dapprima un tutt'uno nell'embrione, «si divide in soggetto e predicati», mantenendo l'unità, anzi riconfermandola di continuo[103]. Già emerge l'importanza del predicato come unica possibilità per conoscere il soggetto[104] e insieme determinazione da lui assunta nel suo evolversi naturale.

La filosofia che penetra nella necessità della contraddizione «è perciò stesso la più alta tragedia, la più vera e perfetta tragedia»[105]. Così la morte dell'individuo è sì la vittoria sensibile della specie, ma questa a sua volta è vinta dallo spirito, che ne è il punto di approdo e di partenza[106]. Benché l'attenzione sia focalizzata sull'evoluzione interna, Feuerbach è impegnato a mostrare come la struttura relazionale coinvolga tutto l'universo, dominato da repulsione e attrazione. Al di là delle «rappresentazioni sensibili», siamo invitati a cogliere il dinamismo dell'uno[107]. Analogamente la luce è «essenza e non un corpo individuale», ma è anche «pura, mite parvenza», evidenziata dai fenomeni di rifrazione. La vista è dunque «il senso più condizionato di tutti», ma in tal modo mostra anche una «quantità di relazioni», propria dell'essere[108].

I corsi tenuti a Erlangen fra il 1829 e il 1832 da un lato dimostrano un apprezzamento per la dialettica, dall'altro una sua peculiare interpretazione che lo allontana dell'esposizione del maestro, per l'insistenza sullo sviluppo interno, anziché sul superamento. Determinante appare qui il suo rifiuto della trascendenza e del cosiddetto dualismo, ma anche la difesa dell'essere contro il suo dissolversi in categorie logiche. Gli spunti di novità emergeranno anzitutto nelle sue esposizioni storiografiche e nelle sue riflessioni sul rapporto fra amore e pensiero, come pure fra empiria e speculazione.

---

103 GW XIV 318.
104 GW XIV 320.
105 GW XIV 214.
106 GW XIV 422-423.
107 GW XIV 125.
108 GW XIV 201-203.

5. Storia della filosofia moderna

A conclusione del suo primo periodo trascorso a Erlangen, uscì nell'estate del 1833 la *Storia della filosofia moderna da Bacone di Verulamio a Benedetto Spinoza*, la prima delle opere storiografiche sulla filosofia moderna che l'avrebbero impegnato fino al 1839. Essa fu anche una delle prime esposizioni storico-filosofiche ispirate all'insegnamento di Hegel, del quale proprio quell'anno sarebbero uscite le *Lezioni di storia della filosofia*. Non a caso avrebbe condotto alla collaborazione con gli hegeliani di Berlino, raccolti intorno agli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Avrebbe anche portato alla stesura della sua recensione alle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, edite da Karl Ludwig Michelet.

La genesi dovette essere laboriosa. Il 21 luglio del 1831 egli comunicava al fratello Friedrich che l'opera, costatagli un «lavoro barbarico», era sostanzialmente conclusa e bisognava solo cercare un editore, compito che non dovette essere facile e finì per risolversi con l'editore locale di Ansbach, Brügel, che aveva stampato la sua dissertazione e quella del fratello Eduard, ma non altri libri filosofici o letterari[109]. Qualche parte era stata completata prima[110] nella prospettiva che uscisse separatamente su qualche rivista, cosa che, come vedremo, avvenne.

5.1 *Rivalutazione dell'umanità nell'epoca moderna*

La necessità di comprendere un pensiero o un problema attraverso la sua evoluzione storica si era già imposta sia nell'introduzione ai *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, sia nelle lezioni e molte valutazioni qui ritornano. Il tema enunciato è quello dell'umanità che, nel suo rapporto con l'universale, percorre una triplice fase secondo i consueti schemi hegeliani. Anzitutto nel mondo greco-romano essa viene a coincidere con la realtà limitata di un popolo. Solo nella filosofia essa sarebbe stata riconosciuta come universale, ma ancora in modo «ideale» e «interiore». A partire da Cristo tale riconoscimento si sarebbe fatto concreto diventando «carne», secondo l'espressione del prologo di Giovanni, parafrasata e commentata. Il dogma dell'incarnazione as-

---

[109] GW XVII 123; cfr. Winiger, *op. cit.*, 87.
[110] GW XVII 120, 138.

sume dunque un significato nodale nella storia del pensiero giacché esprime la coscienza umana «riguardo all'unità della sua pura essenza con l'essenza divina»[111]. Dal momento che Cristo realizza l'universalità, colta embrionalmente dai pensatori pagani, viene capovolto un giudizio storiografico invalso soprattutto per influenza del pietismo. Se con esso i Padri della chiesa erano stati criticati per aver confuso la filosofia greco-romana con l'ispirazione evangelica, Feuerbach riconosce una profonda intuizione in quei Padri che hanno visto una continuità e assegnato ai filosofi pagani una partecipazione almeno parziale alla rivelazione del *logos*, avvenuta completamente in Cristo.

Tuttavia l'identità di umano e divino con cui si apre la seconda fase è segnata anche da una distinzione, che ben presto si trasforma in separazione e negazione. Se la persona di Gesù, essendo qualcosa di immediato, ha dovuto essere sacrificata perché gli altri avessero l'unione con Dio e fossero «in sé Cristo»[112], questa differenza fra soprannaturale e sensibile si è trasformata, all'interno del cristianesimo, nella negazione del mondo, della natura e della scienza. La coscienza di essere «la religione assoluta» si sarebbe espressa nell'atteggiamento «anticosmico», che, già presente in San Paolo e nei Padri della chiesa, avrebbe portato all'assoggettamento di ogni sfera umana alla teologia[113]. Da qui il formalismo degli scolastici, la cui sterilità era già stata biasimata nelle lezioni, ma che, pur in modo distorto, avevano espresso «un interesse scientifico»[114]. Parimenti l'arte, posta al servizio della devozione, metteva in mostra il bello, che richiedeva di essere riconosciuto come tale. Fu perciò la seducente Maia che, a un certo punto, tolse il velo alla maschera melanconica dello spirito medievale e nel Rinascimento rivolse gli occhi all'uomo. Andrea Orcagna dipinse il proprio ritratto sprigionando il libero sentimento di sé[115].

Il dubbio, prima coartato nelle dispute scolastiche, ora si esprimeva apertamente contestando nel protestantesimo la tradizione religiosa e nel *cogito* di Cartesio le certezze acquisite. Iniziava la scienza moderna[116]. Rispetto all'introduzione dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, lo spirito moderno è più valorizzato nell'ottica dell'autonomia, fondata sulla certezza del sé. Accanto all'io di Cartesio è posto l'io di Lutero

---

[111] GW II 6-7.
[112] GW II 8-9.
[113] GW II 11-15, 21.
[114] GW II 21, 18-19.
[115] GW II 22-25.
[116] GW II 21-22, 26-28.

che afferma: «*La mia fede è il mio essere*»[117]. Come già nei suoi corsi, Feuerbach individua in questa coscienza il principio di una filosofia critica. Anche questa terza fase però è contraddistinta dal limite e dalla separazione, come emergerà dalla trattazione delle singole figure. Persino alla fine, nei confronti della filosofia di Spinoza, saranno espresse critiche, influenzate dall'insegnamento di Hegel. Forse perché questi rappresenterebbe il vero risultato dell'evoluzione storico-filosofica? Feuerbach non lo dice e più tardi lo negherà esplicitamente.

Due aspetti del suo metodo, che già avevamo scorto nelle *Lezioni*, si impongono: la consultazione diretta dei testi e l'interesse per il carattere dei pensatori. Per larga parte della sua esposizione compaiono ampie parafrasi di passi di opere, poi riprodotti fedelmente nell'appendice. Di nuovo però si tratta non di una lettura filologica concentrata sulle singole affermazioni, bensì di un'interpretazione volta a cogliere la «totalità» di ogni scrittore[118]. In proposito emerge la convinzione secondo cui il carattere di un filosofo sia «contenuto nella sua filosofia», ma dia luogo anche a uno stretto collegamento fra l'uomo e il pensatore, secondo un'ottica anticipata, in un certo senso, nelle opere di Sesto Empirico. Appare significativo che nella premessa Feuerbach si scusi per non aver potuto consultare altre fonti sulla vita di Malebranche se non gli *Eloges des Academiciens* di Fontenelle[119].

La corrispondenza fra il carattere individuale e la filosofia proposta emerge soprattutto nei pensatori di apertura e di chiusura: il primo, Francesco Bacone è «diviso» fra la scienza, alla quale «si sente chiamato» e l'occupazione politica che gli assicura onori e benessere, così coglie l'importanza del metodo scientifico, ma non lo mette a frutto e rimane impigliato nell'empirismo o nel materialismo[120]; l'ultimo, Spinoza, si dedica interamente alla scienza in una vita ritirata con pochi amici e anche il suo sistema è centrato sull'uno, che è totalità[121]. La connotazione autobiografica appare nel riferimento alla vocazione: il

117 GW II 28.

118 GW II 61. Adriana Veríssimo Serrâo, *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung. Feuerbach über das Problem der Interpretation*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 25, 27-29, ha sottolineato l'atteggiamento ermeneutico presente nelle opere storiografiche di Feuerbach, secondo il quale l'originale doveva essere all'inizio e alla fine del percorso e l'interprete si poneva come mediatore fra il filosofo e il lettore.

119 GW II 3. Per l'importanza che nella storiografia di Feuerbach assume l'*Erlebnis* che non può essere ridotto a semplice momento e che sarà sempre più caratterizzato in modo empirico, cfr. Cesa, *La storia negli scritti di Feuerbach*, 177-181.

120 GW II 43, 46, 47, 48.

121 GW II 385, anche di Galilei si sottolinea il suo ritiro dal tumulto della città (p. 44).

primo, distolto dalle necessità della vita pratica, dallo spirito «mercantile» tipico della sua nazione, dall'esigenza di coltivare il cosiddetto «studio per il pane», non avrebbe pienamente ascoltato «la voce del suo genio» , il suo impulso (*Trieb*), la sua anima, e non avrebbe appagato le gelose esigenze della scienza cadendo nel dualismo[122]. Il secondo invece le avrebbe soddisfatte incarnando l'«autentico pensatore» che, servendo la verità, serve anche l'umanità[123].

Non per tutti i filosofi considerati il parallelismo funziona. Per esempio si ricorda di Hobbes, al quale pure si rimprovera un pensiero alienato nella materia, la scelta del celibato per un impegno completo nello studio[124]. Un punto di svolta nella filosofia moderna è rappresentato da Jacob Böhme, per il quale torna ad avere grande rilievo il profilo biografico, come appare dall'esordio: «La storia dello spirito pensante ci conduce ora dai grandi del mondo, dall'eccellente palazzo, esteriormente splendido e imponente, ma interiormente alquanto vuoto e insoddisfacente degli antenati dell'empirismo nella capanna del calzolaio di Görlitz, esteriormente così brutta e spregevole, ma interiormente ricca di tesori». Sulla scorta di Schelling e Hegel, Feuerbach era già stato attratto dal pensiero di Böhme. Nel suo autentico «misticismo» egli vede all'opera «lo spirito della storia», «lo spirito universale», capace di «innalzare dalla polvere e dall'oscurità del nascondimento gli individui» e di renderli «suoi organi, annunciatori della sua essenza»[125]. A questo singolare pensatore, che continuerà ad essere un punto di riferimento importante, come si vede dalle pagine a lui dedicate nell'*Essenza del cristianesimo* accanto a Schelling[126], qui è riservato altrettanto spazio quanto a Cartesio[127].

---

[122] GW II 43, 46, 47, 48-49.

[123] GW II 45.

[124] GW II 106.

[125] GW II 160-161.

[126] GW V 170, 180-184, tr. it. 103, 109-113.

[127] Karol Bal, *Feuerbach und Hegel als Historiker der Philosophie am Beispiel der Darstellung Jacob Böhmes*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 235, 239 osserva che anche Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* aveva dedicato a Böhme più attenzione che a Bacone e poco meno che a Cartesio e Spinoza, infatti lo considerava l'iniziatore della filosofia tedesca.

5.2. *Esperienza ed empirismo: Bacone, Hobbes e Gassendi*

Vista l'importanza assegnata alla scienza, si comprende perché il punto di partenza sia dato da Bacone, colui che ha messo al centro l'esperienza e affermato l'importanza del metodo per avere non osservazioni casuali, ma esperimenti mirati. In tal modo egli aveva già colto la priorità dello spirito rispetto all'empiria, ma poi nell'applicazione era stato condizionato da materialismo ed empirismo avendo troppo disprezzato la filosofia greca e la metafisica[128]. Il dualismo si era espresso anche nei rapporti col cristianesimo, da un lato escluso dal discorso scientifico, dall'altro conservato in una sua sfera separata e parallela[129]. Al di là di questo però si riconosce a Bacone il merito di aver messo in luce il valore della qualità per la comprensione della natura e della sensibilità[130].

I toni critici si inaspriscono invece verso l'empirismo di Hobbes e di Gassendi. Soprattutto il primo è visto come espressione di «svuotamento» e «alienazione (*Entäußerung*)» dello spirito[131]. Questi, appena coltosi come soggetto dell'esperienza, finisce per concepire se stesso come «macchina di pensieri», strumento calcolante[132]. Sembra di rileggere la descrizione della alienazione che, secondo la *Fenomenologia*, avrebbe subito la ragione osservativa uscendo da sé[133]. Nella condanna di questo empirismo chiamato «fanatico», di questo meccanicismo esteriore, che intende il conoscere solo come un costruire e riduce il pensiero a parola[134], Feuerbach cita le critiche di Jacobi, secondo cui Hobbes si sarebbe precluso la comprensione dell'eterno[135]. Egli però si sforza anche di mostrare l'incoerenza di questo empirista, incline all'eclettismo, che, riducendo le sensazioni a fenomeni, ricadeva nell'idealismo, ma nello stesso tempo traduceva il suo rozzo idealismo in un materialismo astratto e condannava i concetti logici alla relatività[136]. Si trattava di una reazione estrema, dovuta alla fine dell'oppressione monastica medioevale e all'ingresso nella «libera vita universitaria»[137].

---

128 GW II 50-52, 53-54, 56, 57, 61.
129 GW II 49-50.
130 GW II 57-58.
131 GW II 100-102.
132 GW II 101, 113.
133 *Phänomenologie des Geistes*, 190, tr. it. 286-287.
134 GW II 102, 111, 109.
135 GW II 111.
136 GW II 104, 101, 103, 116.
137 GW II 102.

Tuttavia il predominio della matematica aveva portato alla eliminazione della qualità e alla trasformazione della natura in macchina anticipando la concezione che avrebbero abbracciato i materialisti francesi e inglesi[138].

Il mancato riconoscimento dello spirito aveva anche indotto Hobbes a descrivere l'uomo come privo di libertà e schiavo delle passioni, incapace di costituire uno stato, fondato su un legame interiore, bensì solo un agglomerato, trattenuto dalla volontà tirannica di un sovrano. Fra lo stato di natura e quello civile non esisteva una differenza qualitativa giacché il diritto era sostanzialmente la libertà naturale, garantita dalla forza[139]. La volontà dei sudditi non era tutelata, ma «ingoiata»[140]. Come abbiamo visto, già il padre aveva contestato la concezione hobbesiana del sovrano assoluto, ma le sue osservazioni si erano calate molto più da vicino nella problematica politica. Qui il giovane *Privatdozent* appare condizionato dallo schema generale di origine hegeliana che lo porta a rimarcare le contraddizioni di una ragione alienata. Così, pur riconoscendo a Hobbes il merito di aver posto al centro la riflessione sullo stato, insiste sull'assenza di un vero legame e sull'imporsi dell'arroganza[141]. Anche nella moralità il materialismo, che ha ridotto la determinazione a movimento, fa sì che l'uomo sia in perenne inquietudine senza mai raggiungere la felicità desiderata[142].

Lo stesso Gassendi, che Feuerbach aveva utilizzato come fonte per il pensiero moderno e al quale riconosce «eccellente erudizione», appare un eclettico che ha combinato insieme concetti inconciliabili dimostrando di essere più una mente «riproduttiva» che un vero filosofo[143]. Così ha congiunto la sua filosofia atomistica con l'idea della creazione divina e con l'immortalità dell'anima[144]. Ha finito per intendere in modo sensibile il principio atomistico allontanandosi da Democrito e Leucippo e appoggiandosi a Epicuro. Bisognava però aver ben presente il fatto che gli atomi significassero soprattutto il rapporto essenziale di unità e molteplicità e, come tali, fossero «atei»[145]. Feuer-

---

[138] GW II 115, cfr. anche 103. Fino alla fine (cfr. GW XI 115) Feuerbach rimarrà critico verso il materialismo francese riconfermando un aspetto della sua formazione idealistica.

[139] GW II 122-128.

[140] GW II 135.

[141] GW II 134-135.

[142] GW II 131.

[143] GW II 139, 141, 154-155, 157.

[144] GW II 141, 152.

[145] GW II 152-154, 157.

bach riconosce un qualche fondamento alla dimostrazione addotta da Gassendi sull'immaterialità dell'anima, ma lascia intendere che doveva essere riferita allo spirito come tale[146]. Pur avendo meriti nella storiografia filosofica, il pensatore francese sarebbe stato dissociato in lui stesso, avendo rimosso dalla testa Dio e avendolo riposto nel cuore, nella fede, nel sentimento[147]. Benché il mancato riconoscimento dello spirito abbia impedito ai tre filosofi considerati di elaborare un sistema coerente, Feuerbach non manca di ricordare che tale sistema è venuto con l'idealismo e ha avuto importanti anticipazioni con Cartesio, Malebranche e Spinoza[148].

5.3. *Il principio dello spirito: Böhme, Cartesio, Geulincx, Malebranche*

Il passaggio è dato dal capitolo su Böhme, che con la sua ampiezza e il suo taglio particolare, sembra affondare le sue radici in un interesse più lontano e autonomo. In verità nella laboriosa preparazione dell'opera, anche in vista dell'impatto editoriale, egli aveva coinvolto l'amico di famiglia, Christian Kapp, al quale aveva suggerito fra le parti che gli aveva spedito, quella sul male in Böhme come più adatta a una pubblicazione separata. Kapp la fece uscire nel 1832 sulla sua rivista «Athene» col titolo: «Der Ursprung des Bösen nach Jacob Boehm»[149]. Il motivo del diavolo[150] riporta alla discussione con Harleß. Tuttavia l'intero capitolo ci richiama i temi e i problemi avvertiti da Daub e trattati soprattutto da Schelling. Una vera Böhme-renaissance era avvenuta col romanticismo, in particolare per opera di Franz von Baader. Anche Hegel tuttavia ne aveva subito una forte influenza e aveva fatto tesoro, nello sviluppo del suo sistema, delle intuizioni del calzolaio di Görlitz, convinto della loro profondità. Aveva sentito come affine alla propria concezione il senso dell'unità complessiva, l'articolazione unitaria del reale e il principio della contraddizione. Volto verso la chiarezza del concetto, si era differenziato dai romantici insistendo sul-

---

146 GW II 156-157.

147 GW II 155.

148 GW II 102, 146-148 in cui si ricorda la critica di Leibniz a Locke e si esalta la profondità delle filosofie di Cartesio, Malebranche e Spinoza rispetto a Gassendi, Hobbes e Locke.

149 Cfr. Schuffenhauer in: Feuerbach, GW I, p. CX e il testo, pp. 519-531; GW XVII 138, 411. Come Schuffenhauer riconosce (GW I, p. CXI), fu Cesa (*Il giovane Feuerbach*, 189) a riscoprire questo saggio preliminare e ad attirare su di esso l'attenzione; lettera a Kapp, 22 maggio 1832, GW XVII 138, 411.

150 GW II 210, 212.

la forma confusa e inadeguata dell'esposizione di Böhme. Nel quadro tracciato da Hegel si muove Feuerbach, ma, oltre che avvalersi di un approccio più ampio e diretto ai testi, risente della sensibilità romantica, come si può scorgere nel rinvio al fondamento e alla natura[151]. Del resto l'accostamento a Schelling nell'*Essenza del cristianesimo*, di cui abbiamo parlato è significativo.

Così la «genesi dello spirito», che Böhme avrebbe colto in modo profondo, anche se talvolta confuso e con slancio mistico, è ricondotta alla Trinità con spiegazioni che si dilungano per parecchie pagine. Al riguardo si riconosce che le relazioni trinitarie vengono spiegate attraverso la coscienza, ma nello stesso tempo si rinvia a un fondamento che è anche «non fondamento (*Ungrund*)», tutto e nulla[152]. In Dio ci sarebbe l'oscurità, da cui verrebbe a distinguersi la luce, la coscienza. A questa spetterebbe propriamente il titolo di Dio[153], ma non bisognerebbe ignorare lo sfondo originario, la radice della forza. In proposito Feuerbach non manca di sottolineare il legame del fuoco con la luce[154].

Egli evidenzia poi l'intimo rapporto della natura con Dio, che in lui è positività, fuori di lui negatività[155], un'affermazione già incontrata in Daub. A questo riguardo egli espone la concezione del mistico tedesco sulla natura eterna in Dio e sulla natura sensibile fuori di lui non mancando di sottolineare la difficoltà di questo passaggio. Per Böhme nel *mysterium magnum* rientrerebbe appunto tale separazione[156], un problema e un tema molto sentito anche dal suo professore di teologia. Ad esso, come abbiamo visto, si connetteva il problema del male. Feuerbach lo affronta ampiamente nella sua esposizione: come la natura, anche il male avrebbe la sua origine in Dio, ma in lui non sarebbe male, bensì soltanto distinzione, forza. Lo diventerebbe nella sua separazione da lui[157]. Sarebbe qualcosa di «assolutamente necessario», pur come stimolo al bene[158]. In proposito è centrale il gioco della «volontà propria», tesa ad affermare se stessa e il proprio egoismo. Feuerbach tocca

---

[151] Per questo discorso si rinvia a Bal, *Feuerbach und Hegel als Historiker der Philosophie*, 234-239, 241-244, 247-248; Christine Weckwerth, *Der Mystiker und Philosophus Teutonicus Jacob Böhme im Spiegel des frühen Feuerbachschen Philosophierens*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 205, 213, 215-218.

[152] GW II 175, 176, 178, 179, 189, cfr. anche 163-164.

[153] GW II 189-190.

[154] GW II 179, 189-190, 191, 194,199.

[155] GW II 164.

[156] GW II 204, 188, 190, 193, 201.

[157] GW II 209, 211, 212-213.

[158] GW II 215-217.

qui un problema avanzato da von Baader e trattato da Hegel, ma per lui ancor più grave vista la sua polemica contro la concezione razionalistica e pietistica del sé, espressa in un Dio personale. Egli dunque scorge nel male non l'esito finale, ma lo sprone per ritornare all'origine, in cui la contraddizione è sorta e può essere risolta[159]. Egli si distingue dunque dal maestro per la maggior radicalità di questo invito, sorretto dalla convinzione di trovarsi a un momento storico di rottura. Tuttavia se ne differenzia anche per il legame fra spirito e natura, pure contraddistinta dalla contraddizione onnipresente[160]. Al termine di un'esposizione che rivela una sensibilità e un coinvolgimento personale, egli riecheggia più distintamente i rilievi di Hegel alla forma dei pensieri di Böhme esprimendo la necessità di affidarsi alle analisi concettuali di Cartesio, «libere da ogni misticismo», più semplici e chiare, benché ancora «abbastanza unilaterali»[161].

Dopo le *Lezioni*, si comprende bene l'importanza assegnata al dubbio cartesiano in quanto «negazione di ogni cosa oggettiva» e «affermazione di sé da parte dello spirito»[162]. La distinzione del pensiero rispetto alle altre attività umane, rivendicata contro Gassendi, permette di enunciare una tesi ampiamente trattata in questo capitolo, ossia l'identità del pensiero con l'essere[163], che si dà nella certezza del *cogito*, ma viene dimostrata nella prova ontologica. Riallacciandosi alla «rigorosa» critica mossa da Hegel a Kant[164], Feuerbach ne ribadisce la validità distinguendo Dio dagli altri enti[165] e applicandogli, con una correzione al pensiero di Cartesio, quel concetto di esistenza come posizione, invocato dal filosofo di Königsberg in senso contrario. Infatti l'identità di pensiero ed essere è il porsi di Dio stesso[166]. Si tratta di certezza «immediata», che nello stesso tempo è risultato di un'azione, della mediazione con sé[167]. Il

[159] GW II 219; per questa riflessione, cfr. Weckwerth, *Der Mystiker und Philosophus Teutonicus Jacob Böhme*, 221-222, 231. In proposito richiama il passo dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, da noi già citato (GW I 216, tr. it. 41), in cui "l'autentico panteista" era stato contrapposto all'egoista e all'idolatra.

[160] GW II 181-186. Per la differenza da Hegel rispetto alla natura, cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 207; Bal, *Feuerbach und Hegel als Historiker der Philosophie*, 243-244, che sottolinea la vicinanza a Schelling; per il senso di una "rottura" radicale, cfr. Weckwerth, *Der Mystiker und Philosophus Teutonicus Jacob Böhme*, 213.

[161] GW II 229.

[162] GW II 242.

[163] GW II 252-254.

[164] GW II 274.

[165] GW II 272-273, 275.

[166] GW II 254, 276, 278-279.

[167] GW II 249, 254, 255, 263, 275-276, 279 (immediato); 254, 267 (mediato). Cesa, *Il gio-*

discorso cartesiano dell'idea di Dio, che contiene la perfezione induce Feuerbach a precisare che il fondamento della prova ontologica è dato dalla certezza di sé dello spirito che non ha bisogno della mediazione di Dio[168]. La sua immaterialità non è una proprietà immobile, ma un «vivente distinguersi» dalla materia[169]. Con questo principio Cartesio avrebbe trovato il fondamento dell'esperienza e sarebbe dunque il «padre spirituale» della scienza naturale, a differenza di Bacone che sarebbe soltanto il «padre immediato o sensibile»[170].

Secondo un metodo che poi spesso utilizzerà, Feuerbach rileva nella spiegazione di quel principio una grave inadeguatezza. Cartesio avrebbe ridotto lo spirito a un sé individuale, all'anima provvista di idee innate, facendo del pensiero un semplice attributo e interpretando la sua attività verso la materia come un semplice distinguersi[171]. Così il mondo sarebbe rimasto un oggetto immobile, senza vita e qualità. Nella materia cartesiana ci sarebbe non l'estraneazione (*Entfremdung*), ma l'alienazione (*Entäußerung*) dello spirito, presente sì tramite la proprietà matematica, ma privo della propria negatività, data dalla qualità[172]. La natura e ogni attività involontaria sarebbero state concepite come mero meccanismo per colpa della riduzione dello spirito a «anima cosciente»[173]. Con quest'ultima osservazione Feuerbach riprendeva una critica già presente nella filosofia tedesca del Settecento, in seguito all'insegnamento di Leibniz sulle percezioni inavvertite, ma anche ai platonici di Cambridge, secondo cui la coincidenza fra spirito e coscienza impediva di comprendere le attività involontarie, come il sonno e le operazioni inconsapevoli[174].

---

vane Feuerbach, 210 nota la frequente ripetizione del termine «immediato»; non bisogna però neppure ignorare l'insistenza sull'azione, sulla mediazione di sé.

168 GW II 279.

169 GW II 264.

170 GW II 36. La terminologia tradisce l'origine hegeliana della distinzione che, pur non negando l'anticipazione nel rinascimento o in Bacone, ravvisa il vero inizio filosofico nell'autocoscienza del *cogito*, cfr. in proposito, András Gedö, *Bestandsaufnahme der philosophischen Moderne. Über Feuerbachs Philosophiegeschichtsschreibung*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 122-123; Takayuki Shibata, *Die Bedeutung der Philosophiegeschichte Feuerbachs, besonders in der Geschichte der Philosophiegeschichte*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 42. Mentre ancora nel *Bayle* ribadirà che «Cartesio, non Bacone ha espresso *in modo puro il principio* della scienza naturale», nella riedizione del 1847 Feuerbach si correggerà rivendicando a Bacone il titolo di «vero padre della scienza naturale» (GW II 37).

171 GW II 265-266, 268-269, 282-283, 300-301.

172 GW II 284, 285-286, 291-294.

173 GW II 303.

174 Si noti in GW II 292 la citazione del rilievo critico di Henry More a Cartesio secondo cui la materia sarebbe una «vita oscura».

In conclusione pare significativo che in questo momento Feuerbach esprimesse il suo apprezzamento verso l'aspetto metafisico della filosofia cartesiana, ossia verso l'affermazione del principio spirituale, fonte di ogni esperienza, mentre giudicasse difettosa la sua filosofia naturale, come pure «precipitose e infondate le molte ipotesi» sui singoli fenomeni, pur riconoscendo in lui un iniziatore della scienza naturale moderna[175].

Il difetto nella comprensione del principio spirituale e il conseguente dualismo si sarebbero evidenziati nei pensatori successivi, ispiratisi alla filosofia cartesiana, in particolare nell'occasionalismo di Arnold Geulincx e nella filosofia di Malebranche, in cui scompare l'idea cartesiana di un'azione causale dello spirito sulla materia per la sua difficile conciliazione con il dualismo. Feuerbach si sofferma soprattutto sul secondo osservando come Dio da principio di certezza divenga principio di conoscenza e di azione in generale[176]. Gli oggetti del conoscere, anche quelli che appaiono come corpi, sono in verità idee. Il Dio di Malebranche è dunque «il mondo intelligibile, la luce dello spirito umano», la «ragione universale»[177]. Inaugurando così una di quelle operazioni che chiamerà inversione del rapporto fra predicato e soggetto, Feuerbach dichiara: «Il vero *senso* della tesi principale di Malebranche non è dunque nessun altro che questo: *Dio è la ragione o lo spirito in noi,* oppure: *lo spirito, la ragione in noi è Dio*»[178]. Si può allora osservare che non solo l'uso del concetto di alienazione, ma anche il ricorso all'inversione sorge nella sua fase idealistica.

Anche a Malebranche però Feuerbach contesta di aver inteso il suo principio in senso individualistico scambiando lo spirito con gli spiriti e confondendo il concetto con le «rappresentazioni della teologia». Secondo un'annotazione dal sapore autobiografico, egli osserva come l'oratoriano sarebbe passato «dalla teologia alla filosofia», ma non si sarebbe «interamente e veramente liberato da essa»[179]. Da qui l'idea delle singole anime che avrebbero una percezione sensibile di sé, di un Dio che manterrebbe gli attributi religiosi della grazia e della volontà, di un mondo materiale che, nella sua vanità, rimarrebbe qualcosa di «estraneo» e incomprensibile[180]. Tuttavia il principio

---

175 GW II 293.
176 GW II 322.
177 GW II 341, 342-345.
178 GW II 357. Abbiamo già ricordato che Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 49-50; II 141, 427, 487, 489, 545 insiste sull'attenzione dedicata da Feuerbach all'oratoriano.
179 GW II 349, 359.
180 GW II 349-350, 358-361.

fondamentale, colto da Malebranche, serve a introdurre la filosofia di Spinoza.

5.4. *Il sistema di Spinoza*

Fin dall'esordio si impone il motivo dominante: Dio. Da esso Spinoza avrebbe fatto dipendere tutte le cose non soltanto nell'esistenza, come già Cartesio e Malebranche, bensì anche nell'essenza[181]. Feuerbach vi vede una radicale coerenza fondata sull'argomento ontologico, che viene difeso contro Tennemann e Kant[182]. L'identità di essenza ed esistenza che, secondo lui, Cartesio e Malebranche avevano applicato allo spirito, ora si estende alla sostanza conferendo unità al sistema. Feuerbach segue l'argomentazione di Spinoza a partire dalla materia e dal pensiero, che, in quanto infiniti, dimostrerebbero in loro la presenza di un «affermativo», di un «reale», di un «positivo» senza negazioni. Così egli spiega il concetto di sostanza, come l'essere che pone se stesso, «l'unica, universale realtà»[183]. Una volta attinto l'infinito, Feuerbach ricorda la consueta questione dell'origine del finito e precisa che il filosofo ebreo la «elimina e respinge» perché basata su «un punto di vista teologico o teologico-metafisico», alludendo con questa espressione alla prospettiva centrata sul finito e sull'individualità. Così Spinoza togliendo al concetto di Dio ogni rappresentazione personale avrebbe «liberato da ogni teologia e metafisica teologica» e avrebbe proposto la «filosofia pura, assolutamente indipendente». Anche il male sarebbe un problema solo per l'uomo che giudica il tutto a partire dal suo utile. Viceversa per Spinoza «gli errori e le imperfezioni della natura sono *invenzioni umane*»[184].

Si può comprendere l'attrazione esercitata da questa filosofia che proponeva la soluzione ai problemi vivamente sentiti da Feuerbach attraverso l'immersione nell'infinito. In una nota egli ricorda il desiderio espresso da uno scrittore dell'illuminismo tedesco, da lui molto apprezzato, Georg Christoph Lichtenberg (1742-99), che si augurava il momento in cui sarebbe stato «riaccolto nel seno del materno tutto e nulla»[185]. L'idea che Dio non abbia un'esistenza a parte, ma sia «causa

---

[181] GW II 367-371, 374-375, 378-379.
[182] GW II 391-394.
[183] GW II 371, 372, 376, 400, 401, 408, 379.
[184] GW II 416, 413.
[185] GW II 385.

immanente» del tutto è sottolineata con forza. La sua affinità col concetto di essere, trattato da Feuerbach nelle *Lezioni*, è ancor più evidente di fronte all'osservazione secondo cui per Spinoza il divenire non era «nulla di essente, cioè nulla di assoluto»[186]. A questo riguardo si riconferma la differenza già riscontrata rispetto a Hegel.

Anche Feuerbach critica Spinoza per non aver spiegato il sorgere della differenza e aver concepito la determinazione solo in modo negativo. In altri termini non avrebbe spiegato l'origine del finito avendo inteso la sostanza solo come essere, anziché come spirito[187]. Tuttavia egli sottolinea il grande passo compiuto nella formulazione del principio sistematico grazie all'unità immediata di essenza ed esistenza[188]. Rispetto a Hegel possiamo notare, accanto al maggior rilievo conferito all'essere e all'immediato, la critica più netta alla personificazione dell'assoluto, ma anche una più strenua difesa dell'unità di anima e corpo e un più alto apprezzamento del principio atomistico. Non a caso Feuerbach registra l'argomento dell'eternità dei corpi, dato dalla loro indivisibilità e l'assoluta interdipendenza di anima e corpo[189].

Fra gli scrittori che hanno contribuito a rivalutare la figura di Spinoza egli ricorda Jacobi, Herder, Lessing e Hegel[190]. Del primo egli critica i fraintendimenti[191], dell'ultimo sottoscrive i rilievi, pur mostrandosi più positivo. Da Herder attinge invece la persuasione secondo cui Spinoza non fosse ateo, bensì «un entusiasta dell'esistenza di Dio»[192]. Dichiara così: «Nessuno ha attribuito *più* esistenza, *più* realtà, *più* potenza a Dio e nessuno ancora ha pensato Dio così eccelso, così libero, così obiettivo, così purificato da ogni finitezza, relatività, umanità quanto lui». Spinoza non sarebbe stato «panteista nel senso consueto, sciocco»[193]. La difesa di Feuerbach si estende alla moralità insistendo sulla liberazione dell'intelligenza attraverso la purificazione dalle

---

[186] GW II 419-420, 421.

[187] GW II 407, 444-450.

[188] Per la più alta considerazione di Spinoza in Feuerbach rispetto a Hegel, cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 211.

[189] GW II 402-403, 424.

[190] GW II 385.

[191] GW II 396, 422, 443.

[192] Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespräche von J.G. Herder* (1787), in: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, Hrsg. Jürgen Brummack u. Martin Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M., 1994, 702.

[193] GW II 439. Sull'effetto positivo che dovette avere questa difesa anche ad Erlangen, cfr. la lettera del maestro di scherma all'università, Johann Adam Karl Roux, 24 dicembre 1833, GW XVII 179.

passioni e la dedizione di sé al pensiero. Solo a chi fonda la buona condotta su premi e castighi Spinoza risulterebbe dannoso[194]. Egli in verità aveva ragione nel sentirsi sicuro di aver trovato «non la filosofia migliore», ma quella «vera»[195].

Per Feuerbach, ma anche per quelli che avrebbero formato la sinistra hegeliana l'autore dell'*Ethica* era destinato a rappresentare un modello. Tale rimase anche nella revisione della *Storia della filosofia moderna* (1847) in occasione del suo inserimento nei *Sämmtliche Werke*. La concezione complessiva mutò: allo spirito subentrò la sensibilità con una rivalutazione dei caratteri empirici e naturalistici. Il mutamento condusse a interventi significativi, di cui parleremo. Esso portò anche alla tensione e talvolta alla confusione fra l'ispirazione originaria e i cambiamenti successivi[196], mentre nella prima edizione emerge una visione sostanzialmente coerente, ispirata all'idealismo hegeliano, ma con peculiari accentuazioni.

Eduard Gans, brillante discepolo di Hegel dall'orientamento aperto e riformatore, vi riconobbe «spirito speculativo»e lo informò del fatto che fosse già pervenuta agli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* la recensione del suo libro per mano di Erdmann[197]. Fra gli hegeliani di Berlino la ricezione fu molto positiva e il segretario della "Societät für wissenschaftliche Kritik", Leopold von Henning, di cui Feuerbach aveva seguito il corso sulla dottrina dei colori, lo invitò a collaborare attivamente alla rivista dopo aver ricordato il plauso che la sua opera aveva suscitato «fra tutti gli amici»[198]. Gans gli aveva anche parlato della possibilità di una docenza, grazie al suo «talento» e al «nome famoso», se avesse accettato di mantenersi per qualche tempo a sue spese a Berlino[199]. Lo stesso ministro prussiano della cultura si era complimentato con lui[200]. Tuttavia la recensione di Johann Eduard Erdmann (1803-1893), che criticava gli aspetti in cui si era differenziato dal maestro dovette ferirlo e insieme stimolarlo a precisare i criteri della propria storiografia. La sua esposizione aveva privilegiato più l'avvicinamento ai singoli pensatori che la ricostruzione di tutto il processo,

[194] GW II 440-441.
[195] GW II 450-451.
[196] Per il confronto l'edizione di Schuffenhauer con la sua netta distinzione fra le due pubblicazioni è una base indispensabile.
[197] 11 ottobre 1833, GW XVII 173.
[198] 8 maggio 1834, GW XVII 195.
[199] 4 gennaio 1834, GW XVII 185.
[200] 13 ottobre 1833, GW XVII 173.

più il dialogo sincronico che la successione dando l'impressione di una serie di monografie. Nel seguito Feuerbach chiarì il proprio metodo distinguendosi da altri hegeliani, come Erdmann, ma anche da Hegel stesso[201].

201 Come ricorda Gedö, *Bestandsaufnahme der philosophischen Moderne*, 101, non solo Erdmann, ma anche H.M. Chalibäus nel 1837 lamentò la mancanza di organicità dell'insieme e vi vide piuttosto delle monografie. Tuttavia per Adriana Veríssimo Serrão, *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung*, 30 la monografia è «la forma privilegiata» da Feuerbach per salvaguardare l'unicità dei singoli pensatori e un rapporto ermeneutico sincronico, che implica una certa interruzione nel passaggio dall'uno all'altro.

CAPITOLO QUINTO

INDIVIDUALITÀ ED EMPIRIA

1. Abelardo ed Eloisa

1.1. *Inquietudine, passione e ricerca di stabilità*

Nel frattempo l'inquietudine si era aggravata. Avendo inoltrato senza successo, agli inizi del 1832, domanda per essere nominato professore straordinario, aveva interrotto, al termine del semestre invernale 1831-32, il suo insegnamento e si era recato per qualche mese a Francoforte presso la zia, Rebekka. In quella città si era offerto, senza esito, per un posto di insegnante ginnasiale. Aveva anche coltivato il progetto di trasferirsi a Parigi e lì collaborare con qualche rivista politica o letteraria. Per questo aveva studiato la lingua e la letteratura francese e aveva richiesto informazioni concrete al fratello Friedrich e alla sorella Helene, che si trovavano a Parigi: avrebbe anche accettato, in un primo tempo, di tenere lezioni private di tedesco per mantenersi. Come punto di riferimento egli aveva individuato il filosofo Victor Cousin, al quale aveva inviato la sua dissertazione latina e avrebbe poi spedito la sua *Storia della filosofia moderna*[1]. I suoi sogni si incrociavano con i fermenti della rivoluzione di luglio che in Germania avevano suscitato profonda eco, grazie al movimento della *Nuova Germania*[2]. Cousin era apparso politicamente sospetto, ma ciò non poteva non suscitare ulteriori simpatie in Feuerbach, che peraltro era spinto verso di lui dai buoni rapporti del filosofo francese con Hegel e la scuola hegeliana. Del resto egli continuava ad essere membro dell'Academie française e direttore all'École normale[3]. Il piano naufragò, Feuerbach però continuò a nutrire sogni di emigrazione.

Anche l'idea di collaborare con l'amico Kapp nella pubblicazione di una rivista svanì. «Athene», in cui era comparsa una parte della sua

---

[1] GW XIII p. XIV-XV; Winiger, *op. cit.*, 85-86; cfr. lettere ai fratelli Friedrich e Eduard,12 marzo e 28 settembre 1832, alla sorella Helene e a Christian Kapp, 27 settembre 1832, GW XVII 133-134, 147, 149-152, 146.

[2] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 188-190, 217-225; Schuffenhauer, in Feuerbach, GW XIII, p. XV.

[3] Winiger, *op. cit.*, 86.

Storia della filosofia moderna, si interruppe ben presto e il progetto di una nuova rivista più popolare, escogitato dall'amico, lo lasciò perplesso ispirandogli delusione per il mondo delle riviste[4]. Verso di esso sarebbe tornato a ostentare distacco e critica, quando Marx avrebbe cercato di coinvolgerlo.

La scomparsa del padre aggravò la sua situazione togliendogli possibilità di sostentamento e di relazioni. Essa inoltre, dopo l'affare di Kaspar Hauser e gli ultimi tristi mesi del padre, dovette alimentare nel giovane un disgusto verso il mondo aristocratico degli intrighi. Nel settembre 1833 egli rinnovava, senza esito, la sua istanza al re Ludwig I per la nomina a professore straordinario ricordando la domanda inoltrata agli inizi dell'anno precedente e facendo presente che la sua mancanza di mezzi, dopo la morte del padre, gli impediva di continuare i suoi corsi come *Privatdozent*[5]. Anche le prospettive, che potevano aprirsi a Berlino, in seguito alla sua *Storia della filosofia moderna*, esigevano che per un certo periodo si mantenesse là a sue spese, cosa per lui impossibile[6]. Egli pensò perfino di trasferirsi in Grecia, dove un figlio di Ludwig I si insediava come re e un buon gruppo di Bavaresi, fra cui amici del padre Paul Johann Anselm, lo accompagnava per assisterlo nell'organizzazione burocratica dello stato. Egli sperava che la sua conoscenza del greco antico lo avrebbe favorito nell'apprendimento del greco moderno[7]. Anche questo progetto, come altri, fra cui quello di emigrare in America, rimase tale. Ne derivò in lui la sensazione di essere un «emigrato tedesco *in spe*»[8].

Pure sentimentalmente egli visse momenti inquieti, come solo recentemente è emerso, grazie alle informazioni raccolte da Hans-Martin Sass. Da una relazione che egli ebbe con Anna Eleonore Boss, una giovane di 24 anni, nacque il 17 marzo 1835 a Neustadt an der Aisch un figlio, che si chiamò Johann Karl Ludwig Boss[9]. Benché il giovane *Privatdozent* non abbia sposato la donna, forse per motivi sociali, e non abbia dato il nome al figlio, non abbandonò del tutto al proprio destino

---

[4] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 190-192 sottolinea le incertezze, ma anche la sua più profonda preoccupazione su «come realizzare la sua vocazione filosofica»; Winiger, *op. cit.*, 93-94.

[5] Lettera del 15 settembre 1833, GW XVII 169-170.

[6] Lettera di Gans, 4 gennaio 1834, GW XVII 185.

[7] Lettera a Thiersch, dicembre 1834, GW XVII 213-214; Winiger, *op. cit.*, 93.

[8] GW XVII 152. Pensò anche a un posto di precettore e si interessò anche per un insegnamento a Zurigo, cfr. Winiger, *op. cit.*, 85.

[9] Sass, *Ludwig Feuerbach und die Zukunft der Philosophie*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer u. Tomasoni, 1990, 24 che ne riporta gli estremi degli atti d'archivio.

i due[10]. In ogni caso diventano comprensibili vari motivi che risuonano nell'*Abelardo ed Eloisa*, come una certa insofferenza per le convenzioni sociali, la simpatia per i figli naturali e illegittimi, l'ironia verso un matrimonio che accomoda ogni cosa e che mette in pace «un padre che finalmente ha dato in sposa la figlia a un brav'uomo».

Su questo sfondo diventa più chiaro l'accenno ai due amanti medioevali contenuto nel titolo, ma affiorante solo verso la fine dello scritto, quando nella relazione allegorica fra lo scrittore e l'uomo viene introdotta Eloisa N.N. L'uomo svela allo scrittore il proprio dissidio interiore. Vorrebbe lasciare Eloisa per «vivere interamente» nell'attività letteraria in unione con lo scrittore. Questi però gli svela l'alta funzione dell'amore quale il «più bel legame fra lo scrittore e l'uomo». Allora l'uomo prende «fra le braccia la sua Eloisa» e fugge con lei «a gran carriera» sicuro di non separarsi dallo scrittore[11].

Il rapporto fra ragione e amore ci riporta però anche a un'altra relazione che venne a stringersi proprio nel 1834 e che poi si concretizzò nel matrimonio, quella con Bertha Löw. Conosciuto per caso l'amministratore della ditta di porcellane, situata nel castello di caccia di Bruckberg, Johann Adam Stadler, Feuerbach nell'autunno del 1833 gli fece visita e conobbe la cognata di questi, Bertha Löw, che abitava lì e, in seguito alla morte del padre, possedeva, in parte, azioni della ditta[12]. Colpito dalla avvenenza della donna che aveva un anno più di lui, nell'aprile del 1834 iniziava la sua corrispondenza con lei chiamandola «illustre signorina» e parlando della necessità di «tenere a freno il cuore»[13]. Cominciò anche a manifestarle pensieri che ricorrono nell'*Abelardo ed Eloisa*, come l'unità essenziale di «testa e cuore», non senza trascurare valutazioni realistiche sulla vita futura[14]. L'equilibrio qui ricercato corrisponde a un motivo importante dello scritto. Come dunque la relazione con Bertha Löw non può essere ridotta a un

---

[10] Il nipote di Johann Ludwig Boss, Rudolf Boss, spentosi recentemente, si faceva chiamare Carl Maria Feuerbach e pubblicava i suoi scritti con questo nome. Nella lettera del 16-17 febbraio 1835, GW XVII 232 alla futura fidanzata, Bertha Löw, Feuerbach accenna ai «debiti» contratti per la «sciagurata vita da garçon» condotta precedentemente, le assicura che li salderà presto e la prega di non indagare oltre. Cfr. anche Winiger, *op. cit.*, 105-106, 350, che si avventura in ulteriori supposizioni.

[11] GW I 633-638, tr. it. Tomasoni, *Abelardo ed Eloisa. Lo scrittore e l'uomo*, Firenze, Le Lettere, 1999, 113-117.

[12] Winiger, *op. cit.*, 96-97.

[13] 6/8 aprile, GW XVII, 191-192.

[14] Cfr. oltre alla lettera appena citata, quelle dell'11/13 gennaio e del 16/17 febbraio 1835, GW XVII, 191-193, 216-217, 231.

semplice accomodamento, così la conclusione dello scritto, che pure sostanzialmente era stato redatto prima, può essere *a posteriori* applicata ad essa[15].

1.2. *Umorismo e scrittore*

L'opera uscì nel maggio 1834[16] col titolo *Abelardo ed Eloisa. Lo scrittore e l'uomo. Una serie di aforismi umoristico-filosofici* presso lo stesso Brügel che aveva appena edito la *Storia della filosofia moderna*. L'ispirazione e il lavoro principale devono però essere collocati nel 1832, nel periodo in cui scoppiò per lui la crisi e a Francoforte avvenne un deciso accostamento alla letteratura, soprattutto francese. Nell'agosto e nel settembre di quell'anno egli ne spedì parti all'amico Christian Kapp indicando come motivo principale il dialogo fra lo scrittore e l'uomo o fra l'autore e un interlocutore fittizio[17]. Nell'anno successivo cominciò a cercare un editore incontrando difficoltà[18]. La consegna del manoscritto all'editore definitivo dovette avvenire agli inizi del 1834[19].

L'*Abelardo ed Eloisa*, composto di aforismi, che ruotano intorno a «un *unico tema*» ma, come egli scrive, in «libere volute, spesso labirintiche» mira alla «concisione» dell'espressione o dell'allusione, ma anche al capovolgimento del punto di vista mediante l'arguzia degli accostamenti e quello che egli chiama l'*humor*[20]. A partire da Bolin[21] si è ravvisata l'influenza di Jean Paul, ma più in generale del movimento

---

[15] Per tutto questo mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Introduzione*, in: Ludwig Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*, 11-15.

[16] Cfr. lettere del 16 maggio 1834 a Kapp e del 20 maggio di G.W.K. Lorcher, GW XVII 196, 200.

[17] GW XVII, 143-144, 145-146.

[18] Cfr. lettera dell'8 dicembre 1833 di G.W.K. Lorcher, GW XVII 174, in cui si espongono le previsioni negative di un editore, che, come sottolinea Cesa (*Il giovane Feuerbach*, 212-213) si avverarono.

[19] Il 4 agosto 1833, GW XVII 167 Feuerbach dice di aver rielaborato in quei giorni un'opera «su libri e scrittori, un contributo alla metafisica dell'anima, ma assai stravagante» che nella stampa sarà circa «un sedicesimo e mezzo», una dimensione indicata più volte anche prima. Questo potrebbe far pensare che l'ampliamento di più del doppio sia stato fatto poco prima della stampa e che in esso rientrino anche le pagine finali che richiamano la vicenda di Abelardo ed Eloisa e si chiudono con la fuga (cfr. per questa ipotesi, Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 213-214). Tuttavia ancora durante la stampa o subito dopo, Bertha era chiamata «illustre signorina» o la «nobile vergine di Bruckberg» (GW XVII 191, 196): pare dunque improbabile che tale conclusione riguardasse originariamente lei.

[20] GW I 536-537, tr. it. Tomasoni, *Abelardo ed Eloisa*, 32-33.

[21] Bolin, *Biographische Einleitung*, SW XII 36-37.

della Giovane Germania col suo tentativo di dar voce a ciò che era umile e con la sua scelta per la vita, per il cambiamento politico, sociale o estetico[22]. A questa tendenza Feuerbach reagisce affermando la superiorità della ragione e della filosofia rispetto alla pratica e all'esercizio letterario che, come nel caso dell'*humor*, è un mezzo[23]. Tuttavia la sua posizione è molto più complessa. In una lettera aperta a Karl Riedel (1839), un vecchio amico che proprio nella prima corrispondenza a Bertha Löw appare come intermediario fra i due[24], Feuerbach citerà l'*Abelardo* e parlerà dell'*humor* come anello intermedio «fra l'alto e il basso, l'astratto e il concreto, l'universale e il particolare» mettendolo in parallelo con l'amore[25]. Benché questa interpretazione sia data cinque anni dopo, quando era ormai stesa la critica al «monologo» della filosofia hegeliana, il confronto continuo fra i due livelli attraverso frequenti citazioni letterarie o aneddoti biografici mostra una nuova attenzione verso l'esistenza concreta che si tradurrà presto nel programma di unire l'idea con l'empiria. A questo proposito sono da segnalare i riferimenti alla letteratura francese, ma soprattutto i rinvii a Rousseau e Lichtenberg, come pure l'uso del *Dictionnaire* di Bayle. Lo scrittore ginevrino, già molto ammirato dal padre Paul Johann Anselm, aveva rivisitato la vicenda di Abelardo ed Eloisa facendone un dramma sentimentale moderno, in cui alle motivazioni religiose della rinuncia subentravano quelle borghesi e al ritiro in monastero la vita solitaria in campagna[26]. Al di là di riferimenti più o meno diretti[27], l'atmosfera generale, le camminate solitarie in campagna o in montagna, le soste meditative presso qualche cappella abbandonata ci riportano a Rous-

---

[22] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 217-223, 225-227 che, oltre che su Jean Paul, si sofferma, in particolare, su Ludwig Börne e Ludolf Wienbarg.

[23] GW I 537-538, tr. it. 32-33.

[24] GW XVII 147, 228 («Riedel è ora qui. Mi ha portato la notizia inaspettata – desidererei solo che sia vera – che presto ti sposerò»), 260, 266-67. Per l'importanza della lettera e per notizie su Riedel, cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 215-217 e GW XIX 225. Karl Riedel (1804-1878), compagno di studi di Feuerbach al ginnasio, era stato prima pastore protestante e parroco, poi giornalista. Nel 1839 pubblicò sullo «Jahrbuch der Literatur» di Amburgo un profilo di Feuerbach che spinse questi all'intervento. Avendo assunto posizioni radicali durante la rivoluzione del 1848 ed essendo finito sotto inchiesta da parte del governo bavarese, Riedel emigrò in Svizzera.

[25] *An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze*, GW IX 10.

[26] Per la relazione con i due modelli letterari precedenti, ossia il racconto medioevale descritto nella *Epistola* I di Abelardo (*Ad Amicum suum* o *Historia calamitatum*) e nella *Epistola II* (*Heloyse sue ad ipsum deprecatoria*), come pure il romanzo di Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Introduzione* a Ludwig Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*, 5-11.

[27] GW I 580, 608, 609, tr. it. 69, 92, 94.

seau[28]. Lichtenberg è qui citato per le sue acute osservazioni sull'uomo come essere concreto e naturale[29]. Infine dal *Dictionnaire* Feuerbach ricava molti aneddoti sulle stranezze e curiosità degli intellettuali[30] e si accosta a uno scrittore che desterà in lui grande interesse.

Nella prima parte dell'opera la lezione idealistica si decanta nell'interpretazione esistenziale dell'astrazione. Per cogliere l'essenza della vita occorre staccarsene o separare dal nocciolo le scorie, la scorza, il guscio, ossia gli aspetti sensibili[31]. Così il frutto arriva in autunno, la presa di coscienza di Adamo dopo il peccato, il ritorno a Itaca dopo dieci anni di peregrinazioni[32]. Nella solitudine si coglie se stessi[33]. I libri sono il condensarsi di questa essenza ritrovata, l'espressione della vera umanità, la rivelazione dell'anima di uno scrittore e, quindi, il tramite della sua immortalità[34]. Tuttavia proprio perché lì è depositata l'energia più intima, i libri o la scienza in generale hanno un potere straordinario, come già Bacone aveva affermato[35]. Il ritiro dello scrittore dal mondo, connotato tanto negativamente da richiamarci il vangelo di Giovanni, è così totale da essere assimilato a quello degli eremiti e degli stiliti[36], ma non lo condanna all'inattività, anzi lo rende oltremodo efficace. Così Feuerbach, attraverso una significativa inversione, vede attuarsi gli effetti pratici, invocati dalla Giovane Germania.

Lo scrittore allontanandosi dalla massa, si comporta come un eccentrico, ma in tal modo mette in crisi il conformismo filisteo[37]. Questo attacco al mondo borghese è condotto soprattutto attraverso la lunga esaltazione dello spirito come vagabondo, come figlio naturale, come dissipatore dei beni, come testa pazza che segue il fluire dei propri pensieri senza riguardo per la gente, senza attenersi all'orologio della città,

---

[28] GW I 543-544, 558, 559, 602, tr. it. 38-39, 50, 51, 87.

[29] GW I 573, 601, 609, tr. it. 63, 86, 102.

[30] Cfr. note redazionali della traduzione italiana, *Abelardo ed Eloisa*, 43, 61, 69, 71, 85, 86, 91, 92.

[31] GW I 543-545, 547-548, 559-560, 567, 592, 612, 637, tr. it. 38-39, 41, 51-52, 58, 79, 96, 116.

[32] GW I 541, 547, tr. it. 36-37, 41.

[33] GW I 555-556, 558, 599-600, 609, tr. it. 48, 50, 85, 93.

[34] GW I 543-545, 551, 551-553, 554, 557-559, 566, 571, 574-575, 581, tr. it. 38-39, 44, 45-46, 47, 49-51, 57, 61, 64-65, 69; il "memento mori" riguarda i corpi, non le anime conservate nei libri, GW I 564, tr. it. 55.

[35] GW I 550-551, il giudizio su Bacone appare qui più positivo rispetto alla *Storia della filosofia moderna*, in cui pure è citato il passo (GW II 472, cfr. anche 89); una connotazione analoga ha anche la citazione successiva di Bacone (I 552, tr. it. 45).

[36] GW I 599, tr. it. 85.

[37] GW I 544, 554, 562, 572, 577, 579, 581, 582, 593, 596, 630, tr. it. 39, 47, 53, 62, 66, 68, 70, 71, 80, 82, 111.

senza ricordarsi nemmeno di mangiare o di dormire[38]. Tale esaltazione approda nella presentazione del filosofo, come un «diavolo zoppo», un infame, un impudente che merita le pene più dure, come dimostrano Giordano Bruno, Vanini, Galilei, Balthasar Bekker[39].

Oltre al conflitto con la società, si crea anche un dissidio interiore. Lo spirito geloso, possessivo, mai contento, esige dall'uomo ogni sacrificio così da svuotarlo e renderlo incapace di destreggiarsi nella routine quotidiana, come illustrano gli aneddoti su Archimede, Talete e Montesquieu[40]. Il loro io però non stava nelle faccende esteriori, ma nell'intimo, ossia nei loro pensieri e nei loro libri[41]. Sotto le divertite descrizioni delle stravaganze di intellettuali alle prese con i loro libri e le loro idee[42], è percepibile sia una presa di coscienza della propria "vocazione" da parte dell'autore, sia un approfondimento di concetti già sviluppati teoricamente.

1.3. *Uomo e amore*

L'anima non attende un destino ultraterreno separato dal corpo, ma si identifica con l'individuo e con ciò che più apprezza, si cala nelle sue opere e soprattutto nei suoi libri; in tal modo ha una sorta di immortalità che le permette di trasmigrare in altre esistenze[43]. Ha dunque un senso psicologico, ma anche morale rappresentando quella vocazione che impone la rinuncia totale e un'autentica comunicazione. In quanto «principio determinante della vita», «movente di ogni attività», secondo la definizione aristotelica, essa non può venire meno senza condurci alla nostra stessa morte, come dimostra Catone, che, immergendosi nel corpo la spada, proclama solennemente al mondo che la libertà perduta era la sua anima[44]. Anche la storia di Pedro Garcías, tratta dal romanzo di Alain René Lesage (1668-1747), *Histoire de Gil Blas de Santillane*

[38] GW I 584-604, tr. it. 72-88.
[39] GW I 604-606, tr. it. 88-91.
[40] GW I 609-612, 613-614, 626, tr. it. 93-96, 96, 97-98, 107
[41] GW I 558, 612, 615, tr. it. 50 (dove ricorre di nuovo la massima socratica γνῶθι σαυτόν), 96, 98 (dove c'è il paragone dell'emigrante che in partenza per l'America converte tutti i beni immobili in denaro).
[42] GW I 580, 600, 601, tr. it. 69 (Voltaire che, immerso nella sua creazione artistica, travolge un servitore), 85 (Flamminio che tronca ogni rapporto con gli uomini e viene trovato morto fra i suoi libri), 86 (Cuiacio che studia supino fra i suoi libri).
[43] GW I 557-558, tr. it. 49-50.
[44] GW I 572-573, tr. it. 62. Il tema del suicidio, come abbiamo segnalato, è ricorrente in Feuerbach.

(1715-35), presenta l'anima come «ciò che non lascia quieto l'uomo notte e giorno» finché non l'abbia posseduta commuovendosi «fino alle lacrime»[45]. È possibile qui scorgere l'allusione alla parabola evangelica della perla preziosa, per la quale si vende tutto pur di ottenerla. In questo contesto emerge il motivo dell'amore[46] che non è rivolto solo verso l'oggetto, bensì anche verso gli altri. Proprio perché lo «scrittore autentico» «condensa e comprime tutta l'energia della sua anima nella lente ustoria dello scritto»[47], la comunicazione diventa dono fiducioso di sé, ma anche ricezione dell'altro in un processo di identificazione e traduzione nella nostra lingua che ci aiuta a comprendere noi stessi[48].

Accanto a questa metafora ermeneutica, che assumerà maggior rilievo dopo l'assunzione piena del modello dialogico, il ricorso all'esperienza artistica gioca un ruolo importante. In contrapposizione agli spiriti dell'immaginazione popolare, Feuerbach presenta la creatività dello spirito artistico che assume i tratti del genio. Esso non risponde al comando della volontà e ignora le sue origini, che sono misteriose, ma anche umili, come dimostrano le affermazioni di Goethe e di Schiller sulla dipendenza della loro ispirazione artistica dalla «natura» e dal «calore del sole» o da un ambiente silenzioso[49]. Feuerbach riprende da Lichtenberg l'osservazione sull'influenza perfino di una determinata posizione del corpo[50]. Per lo scrittore illuminista anche l'intestino poteva prendere parte a un'operazione mentale e questa dipendeva probabilmente da una forza universale[51]. Qui ci si limita a riconoscere al pensiero un'origine al di là della volontà e della coscienza e ci si può richiamare alle riflessioni settecentesche sull'attività inconsapevole dell'anima, che Feuerbach aveva già incontrato[52], tuttavia l'idea che un pensiero non sia più fondato su di sé e occorra tener presente l'empiria non è così lontana[53].

---

[45] GW I 568-569, tr. it. 59.

[46] GW I 572, tr. it. 62.

[47] GW I, 624, tr. it. 106.

[48] GW I 632, 557, 577, tr. it. 112, 49-50, 66. Per il tema dell'anima mi permetto di rinviare a Tomasoni, *L'anima e la sensibilità in Ludwig Feuerbach*, in: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*, a cura di Eduardo F. Chagas, Deyve Redyson, Marcio Gimenes de Paula, Fortaleza, UFC, 2009, 122-127.

[49] GW I 608-609, tr. it. 92-93.

[50] GW I 601, tr. it. 86.

[51] *Südelbücher*, I, E 32, *Schriften und Briefe*, I, Hrsg. Wolfgang Promies, München, Hanser, 1968, 1980[3], 349.

[52] Cfr. GW I 564, tr. it. 55, in cui si accenna al sonnambulismo,

[53] Per questo tema mi permetto di rinviare a Tomasoni, *La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer*, in: *O Homem integral. Antropologia e*

Nella parte finale dello scritto[54] il conflitto fra l'uomo e lo scrittore si risolve in un colloquio di intesa. L'uomo accetta di abbandonare tutto per seguire in viaggio lo scrittore, come in una sorta di sequela evangelica[55]. Deve crearsi fra i due «un perfetto, un vero matrimonio», «l'unità mistica», «l'unio essentialis»[56]. Tuttavia l'uomo ha celato in sé un segreto, è innamorato e, dopo aver detto addio alla sua donna, non riesce a lasciarla[57]. Lo scrittore, venutone a conoscenza, rimprovera l'uomo per aver concepito l'amore come un ostacolo, come una debolezza[58]. Al contrario esso è «*il più bel vincolo fra l'uomo e lo scrittore*». Il superamento di una svalutazione dell'amore rispetto alla ragione è qui suggellato dalla certezza: «Ah! Tu e Eloisa *una sola* essenza», ossia essere scrittore e amare una donna coincidono. L'uomo getta dunque via la penna, sale con lei in carrozza e «in un istante» «erano scomparsi, felici, agli occhi del mondo»[59].

La rivalutazione decisa dell'amore, l'attenzione all'esperienza esistenziale dello scrittore, lo spunto per un modello di comunicazione che non riguarda solo gli individui, bensì anche i popoli, chiamati al superamento del loro «spirito settario» dalle opere della letteratura, ben più efficaci delle «strade maestre» o dei «fiumi»[60], costituiscono un passo importante nel cammino verso un'antropologia del dialogo. Ad esso contribuì la riflessione sulle sue esperienze personali e sulla sua vocazione filosofica, che doveva conciliarsi non con un matrimonio di convenienza, «dalla mano sinistra», ma con un'intesa d'amore[61]. Nei mesi successivi egli parlò a Bertha dei suoi interessi filosofici, della sua ammirazione per Giordano Bruno, a tal punto che Kapp l'aveva chiamato il «nuovo Bruno», e della positiva ricezione dell'*Abelardo* da parte di Immanuel Hermann Fichte, che in una recensione aveva salutato con favore il suo radicale impegno per la speculazione e aveva menzionato la sua «profonda» *Storia della filosofia moderna*[62]. Ben

---

utopia em Ludwig Feuerbach, a cura di Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade, 2001, 264-269.

[54] GW I 626-638, tr. it. 107-117.

[55] GW I 627, 629, 632, tr. it. 108, 110, 112.

[56] GW I 626, 623, tr. it. 107, 105.

[57] GW I 628, 633, 635-636, tr. it. 109, 113, 115-116.

[58] GW I 637-638, tr. it. 116-117.

[59] GW I 639, tr. it. 117.

[60] GW I 554-555, tr. it. 47-48.

[61] GW I 626, 585-586, 561-562, 580, tr. it. 108, 73-74, 52-53, 69.

[62] Lettere dell'11/13 gennaio e dell'autunno 1835, GW XVII 216-217, 247. Cfr. Winiger, *op. cit.* 110.

presto avrebbe letto con entusiasmo l'opera da lui edita in onore del padre, Johann Gottlieb Fichte, *Leben und litterarischer Briefwechsel*, e avrebbe comunicato alla fidanzata la sua ammirazione per l'esponente dell'idealismo come uomo e come filosofo[63].

L'*Abelardo ed Eloisa* però destò imbarazzo fra gli hegeliani di Berlino che non riuscivano a inquadrarlo bene. Si pensò che esso l'avrebbe più danneggiato che favorito[64]. L'amico e poeta Tiedge espresse il suo compiacimento, ma lamentò la prolissità di certi aforismi e la scarsa pertinenza del riferimento ad Abelardo rispetto al tema principale delle «calamità» incontrate dallo scrittore[65]. Lo stesso Feuerbach nella seconda edizione lo toglierà dal titolo, ma il richiamo alla vicenda degli amanti medioevali aveva avuto importanti motivazioni.

2. *Collaborazione con gli hegeliani di Berlino*

2.1. *Difesa della filosofia di Hegel*

Feuerbach cominciò la sua collaborazione agli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» inviando la recensione a un opuscolo di Karl Rosenkranz che aveva confutato uno scritto di Karl Friedrich Bachmann contro Hegel e l'hegelismo[66]. Von Henning proponendogli questo intervento a fianco di un altro hegeliano, già noto, gli aveva affidato un ruolo secondario evidentemente per metterlo alla prova[67]. Feuerbach però sorvolò sulla presa di posizione di Rosenkranz e sviluppò autonomamente le sue critiche a Bachmann. Questi, sdegnato per la recensione, uscita nell'aprile 1835, replicò a Rosenkranz e a lui con un altro libro in cui lo accusò di arroganza[68]. Feuerbach rispose con una critica molto più ampia, che non poteva più essere contenuta in un articolo e si tradusse nel libro, *Critica dell'"Anti-Hegel"*[69], in cui le prime pagine riproducono la recensione già comparsa.

Egli era così entrato violentemente nelle polemiche che stavano investendo la scuola hegeliana da varie direzioni. In particolare aleggiava

---

[63] Novembre 1835, GW XVII 254.

[64] Lettera di Feuerbach a Kapp, 14 gennaio 1835, GW XVII 220.

[65] Lettera del 25 agosto 1834, GW 208.

[66] Karl Rosenkranz, *Hegel. Sendschreiben an der Hrn. Dr. C.F. Bachmann*, Könisberg, 1834; C.F. Bachmann, *Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Jena, 1833.

[67] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 244.

[68] Cfr. GW VIII p. IX; C.F. Bachmann, *Anti-Hegel*, Jena, 1835.

[69] Ansbach, Brügel, 1835.

su di essa l'accusa di panteismo, giacché non appariva salvaguardato l'essere personale di Dio, come pure l'immortalità individuale. Bachmann, professore di filosofia morale a Jena, aveva seguito in gioventù l'insegnamento di Hegel, ma aveva assunto nella logica una posizione vicina ad Aristotele e aveva difeso nella filosofia morale la distinzione kantiana fra essere e dover essere. Nel suo libro sul sistema di Hegel egli aveva accusato il filosofo di sottoporre Dio alla sua logica e di farlo dipendere dalla coscienza umana. Mentre tuttavia esprimeva per il maestro rispetto e ammirazione, lamentava l'arroganza dei discepoli che avevano costituito una setta[70].

Nella sua recensione Feuerbach fece leva sulla distinzione fra l'idea e la sua esposizione, una distinzione che, proprio in quel periodo, stava diventando importante per lui. Per essere autenticamente filosofica, una critica doveva cogliere in una dottrina l'idea sottostante e andare oltre lo svolgimento che a suo tempo aveva ricevuto donandole nuova vita. Gli esempi di Platone, Aristotele, Spinoza, Malebranche, Kant, Fichte e Hegel[71] dimostravano che la filosofia era progredita solo per questa via, cioè attraverso l'*unio essentialis*[72] dell'interprete con l'idea nascosta, secondo l'espressione usata nell'*Abelardo* per il rapporto fra lo scrittore e l'uomo e applicabile, come si vede, alla relazione ermeneutica. Al contrario Bachmann aveva condotto la critica del «malinteso» giudicando certe frasi con criteri preconcetti[73].

Feuerbach, in particolare, contestava che Hegel avesse fatto dipendere Dio dalla coscienza umana o addirittura dalla propria logica arrogandosi il ruolo dello Spirito santo. L'autocoscienza divina era il principio assoluto della consapevolezza che si creava nell'uomo. Questa, dal canto suo, era soltanto «un riconoscersi di nuovo» da parte di Dio, «un raddoppiamento della sua conoscenza di sé», che era «originaria e indipendente dall'uomo». Occorreva dunque distinguere fra il «processo eterno» in Dio e il suo presentarsi nell'uomo o nel filosofo, necessariamente condizionato dalla successione. Anche nei predicati, ai quali si attribuiva universalità e quindi origine divina, era insita una determinazione umana che non poteva essere immediatamente applicata a Dio[74].

---

70 Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 242-246.
71 GW VIII 3-5.
72 GW VIII 5.
73 GW VIII 5-8.
74 GW VIII 11-12, 10.

La distinzione, già proposta da Feuerbach, fra il principio in sé e il suo svilupparsi nel tempo era dunque invocata qui per respingere l'accusa che la filosofia hegeliana pretendesse di essere la filosofia assoluta e insuperabile. D'altro canto il giovane ribadiva l'identità di logica e metafisica, giacché una conoscenza «reale» era possibile solo se le leggi del pensiero valevano per il mondo. Nello spirito, definito «la più profonda profondità aperta del mondo»[75], Feuerbach vedeva il superamento dell'agnosticismo al quale Kant si era condannato e dal quale evidentemente Bachmann non poteva sottrarsi. Egli suggeriva anche che il nostro essere fosse «necessariamente contenuto» «nel mondo, nella natura, nella oggettività»[76].

Nell'autunno dello stesso anno col suo libro *Critica dell'"Anti-Hegel"* riprendendo le sue argomentazioni si diffondeva in spiegazioni che dovevano confermare certi sospetti. Già nella recensione egli aveva definito «popolare» l'attribuzione della personalità a Dio[77], qui il rapporto fra Dio e il mondo si dimostrava più stretto. Se da un lato si ribadiva che l'autocoscienza divina dipendeva solo in apparenza dall'uomo, dall'altro la sua indipendenza veniva fondata sul fatto che essa fosse il «fine immanente», «lo scopo del movimento o dello sviluppo»[78]. In tal senso la sua «alienazione di sé (*Selbstentäußerung*)»[79] nel mondo era fatta discendere direttamente da lei. Del resto la verità richiedeva di essere conosciuta, come la luce di essere vista[80]. La proclamata indipendenza divina poteva apparire compromessa.

Il sospetto poteva rafforzarsi di fronte al rapporto che veniva stabilito fra la natura in sé, immanente in Dio, e quella sensibile, mai adeguata al suo concetto e sempre spinta al mutamento[81]. In questa Bachmann aveva scorto una contraddizione giacché essa avrebbe dovuto identificarsi con la natura in sé, mentre in realtà le rimaneva estranea. Per superare tale difficoltà Feuerbach mostrava in essa la presenza viva, l'«incarnazione dell'idea» sotto forma di nostalgia o, di nuovo, di impulso[82]. L'identità della sfera sensibile con l'idea doveva essere riferita non ai singoli fenomeni, separati fra loro, ma alla loro unione

[75] GW VIII 9, 8.
[76] GW VIII 9.
[77] GW VIII 7, 68.
[78] GW VIII 120-121.
[79] GW VIII 121.
[80] GW VIII 123.
[81] GW VIII 80-85.
[82] GW VIII 84.

nella totalità, là dove essi si correggevano e completavano[83], una tesi che Feuerbach avrebbe riproposto anche dopo l'abbandono dell'idealismo. Al riguardo egli si scagliava contro l'empiria «priva di idee», «senza pensiero», «accecata dalla parvenza delle cose» che isolando i particolari non sapeva cogliere lo spirito nella vita[84].

A Bachmann che aveva ironizzato su Hegel perché aveva attribuito agli animali come loro proprietà caratteristica la voce e aveva osservato come molti animali ne fossero privi, Feuerbach lo esortava ad andare oltre singole osservazioni e a guardare quegli animali che erano «i portavoce della restante plebe animale muta»[85]. Nemmeno l'uomo pensava sempre e, anzi, nel sonno non era consapevole di sé, eppure il pensiero era la sua essenza[86]. A questo riguardo egli toccava anche un argomento che avrebbe continuato a interessarlo: il rapporto fra il cervello e il pensiero. I disturbi mentali dimostravano che il corpo e le circostanze condizionavano i pensieri di un individuo, ma non il pensiero come tale, che era universale[87]. Nell'identificazione di questa universalità con la totalità egli cominciava a parlare dell'insieme degli uomini. Se nel nostro emisfero si dormiva, nell'altro si era desti mantenendo così desta la coscienza[88]. Inoltre ogni uomo, venuto al mondo, la riceveva da chi l'aveva preceduto, dai genitori e in questo senso si poteva dire: «homo homini deus est»[89]. Il predominio dell'universale sull'individuale autorizzava anche a capovolgere il rapporto fra soggetto e predicato, quando era in gioco l'essenza, il grande, il vero[90]. Il "processo dell'inversione", qui così definito, si rivela già uno schema strategico. Esso mira ad affermare il predominio dell'universalità sugli individui. Gli avversari potevano avvertire una tonalità panteistica e allarmarsi alla menzione di filosofi del rinascimento italiano come Bruno e Campanella, di cui si ricordava la tesi della percezione diffusa in tutti gli esseri[91]. Nello stesso periodo Feuerbach rivendicava loro il merito di aver dato avvio alla filosofia moderna e sottolineava il loro senso panteistico della natura. Nella *Critica dell'"Anti-Hegel"* Feuerbach

---

[83] GW VIII 85.
[84] GW VIII 96, 98, 100, 101.
[85] GW VIII 97.
[86] GW VIII 102-103.
[87] GW VIII 101-104.
[88] GW VIII 104. Giustamente qui Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 255 ha visto qui un'attenzione al «mondo concreto degli uomini».
[89] GW VIII 106-107.
[90] GW VIII 111.
[91] GW VIII 107-108.

accennava anche alla monadologia di Leibniz e ai cosiddetti "pensieri confusi". Le monadi costituivano un superamento della sostanza spinoziana mantenendone le esigenze di auto-attività e autosufficienza. Inoltre esse avevano insita in loro attività e passività in una connessione rappresentata dalla materia, un tema che l'avrebbe portato a posizioni nuove[92]. Nella problematica del panteismo e nel modello leibniziano si possono intravedere le direzioni del suo pensiero. Anche le critiche all'uso errato dell'empiria si connettono all'esigenza, da lui avanzata, di un'osservazione scientifica sorretta dalla ragione[93].

2.2. *Immediatezza e mediazione*

Nello stesso fascicolo degli «Jahrbücher» in cui era uscita la critica a Bachmann, fu pubblicata la recensione al libro di Johannes Kuhn, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit* (Mainz 1834), che pure era stata richiesta, contemporaneamente alla precedente, da von Henning[94]. Il libro gli era apparso privo di spirito filosofico[95]. Tuttavia gli forniva il pretesto di confrontarsi con Jacobi su un concetto che avrebbe giocato un ruolo sempre più importante nel distacco da Hegel: l'immediatezza. Sullo sfondo il *Pantheismusstreit* che, all'epoca, aveva rappresentato un violento attacco alla ragione illuministica e aveva avuto grande importanza nella formazione dei pensatori idealistici, chiamava in causa Spinoza.

Feuerbach rintuzzò la critica di Jacobi, riproposta dal teologo cattolico Kuhn, secondo cui la filosofia moderna si era affidata alla ragione dimostrativa ed era rimasta vittima del determinismo causale. Si appellò di nuovo alla distinzione fra la ragione in sé e la forma espositiva e addusse come esempio eminente la prova ontologica di Cartesio, ripresa da Spinoza. La certezza dell'esistenza di Dio era data *immediatamente* con la sua essenza. La dimostrazione era semplicemente una spiegazione per gli uomini, soggetti finiti. Al pensiero spettava dunque l'immediatezza giacché era «essenzialmente l'identità senza tempo, il compen-

---

[92] GW VIII 108, 93-96.

[93] Per la rivalutazione dell'esperienza, compiuta in questo momento, cfr. anche Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 253-254, che cita anche la lettera a Christian Kapp del 27 giugno 1835, in cui si dice che «verrà un tempo migliore per la filosofia solo quando non lascerà più fuori di sé l'empiria, ma la compenetrerà e la rivendicherà a sé» (GW XVII 242).

[94] GW XVII 195.

[95] GW XVII 219: «geistlos».

dio simultaneo delle sue serie di mediazioni», «un atto capace sempre nello stesso tempo di anticipare tutto il seguito, di abbracciare il discorsivo, un atto dell'intuizione»[96]. Mentre dunque il vero immediato era il pensiero, l'individuo sensibile era mediato dal tempo. Da qui l'accusa a Jacobi e ai romantici di aver voluto fondare la scienza dell'assoluto sul relativo[97], secondo una polemica che Feuerbach aveva attinto da Daub e Hegel. È però significativo che proprio in questo contesto polemico egli rivaluti anche l'intuizione (*Intuition*) in un senso che sembra già proiettarlo al di là della concezione del maestro[98]. Se da parte di Jacobi l'attacco alla ragione deterministica aveva identificato come obiettivo più palese Spinoza, qui egli viene difeso secondo la linea già tracciata nella *Storia della filosofia moderna* e sulla base della prova ontologica. Il suo sistema non avrebbe livellato ogni cosa, ma avendo riconosciuto Dio come unica sostanza sussistente in lei stessa avrebbe evitato di «divinizzare» il finito e di cadere sia nel politeismo, sia nel dualismo[99].

La problematica ritorna anche nella recensione alle lezioni sulla storia della filosofia di Hegel, uscite a cura di Carl Ludwig Michelet[100]. Il maestro è sì esaltato per aver colto nella storia del pensiero umano l'idea, che, insita nei vari sistemi filosofici, avrebbe portato alla evoluzione continua, ma si pone l'accento non sulla successione, bensì sulla simultaneità. L'interpretazione dall'interno dei singoli pensatori permetterebbe infatti di intrecciare con loro conversazioni «familiari» sui più importanti argomenti sentendosi sempre «a casa» e ritrovando in noi stessi l'origine dei loro ragionamenti. Se dunque si riconosce a Hegel il merito di aver colto il principio di unità dei vari sistemi filosofici, lo si critica larvatamente di averlo lasciato in ombra a vantaggio della successione e della differenza. Inoltre il suo linguaggio presenterebbe asperità, oscurità e formalismi, che dovrebbero essere superati attraverso la comprensione dell'«unica e immutabile» verità[101]. Infine riepilo-

---

[96] GW VIII 17, 18.

[97] GW VIII 21.

[98] Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 259 mette a confronto questa posizione con il § 66 dell'*Enciclopedia*, in cui pure si ammette un sapere immediato, ma si precisa: «il sapere immediato è perfino prodotto e risultato di quello mediato» (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1827, Hrsg. Wolfgang Bonsiepen u. Hans Christian Lucas, *Gesammelte Werke* XIX, Hamburg, Meiner, 1989, 82, tr. it. a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1980, I 84).

[99] GW VIII 20.

[100] *Hegels Werke. Vollständige Ausgabe. XIII u. XIV Bd. Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Hrsg. Dr. Carl Ludwig Michelet. I. Bd. XVIII, 418. II. Bd. 586, Berlin 1833*, GW VIII 44-61.

[101] GW VIII 46-47, 48-49.

gando gli argomenti Feuerbach sottolinea i temi ai quali egli aveva dato un significato particolare nelle sue lezioni, come la corrispondenza di una determinata arte, religione e filosofia con un determinato popolo o la rivendicazione dell'atomismo alla sfera del pensiero e non della semplice empiria[102]. È dunque evidente l'autonomia con cui Feuerbach stabiliva il suo rapporto col pensiero del maestro e col gruppo degli hegeliani di Berlino.

2.3. *Contro l'arbitrio del diritto positivo*

Un'altra recensione di Feuerbach uscita nel 1835 sull'organo degli hegeliani riguardò l'opera di Friedrich Julius Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (1833) in due volumi[103]. Egli stesso, con la sua proposta di parlarne, aveva anticipato i berlinesi e, in particolare, Gans che aveva già pensato alla stesura di una sua critica. In verità Feuerbach aveva motivazioni più dirette. Stahl era arrivato l'anno prima a Erlangen come ordinario di diritto statuale ed ecclesiastico e si era unito al circolo protestante del risveglio con tendenze conservatrici. Egli, nato in una famiglia ebrea, a diciassette anni si era convertito al protestantesimo sotto l'influenza di Friedrich Thiersch, che, come abbiamo visto, ebbe rapporti di amicizia con la famiglia Feuerbach e con lo stesso Ludwig. Questi però vide in Stahl l'esponente di un fronte conservatore che si appoggiava alla «più recente non-filosofia di Schelling», come scrisse a Bertha Löw sottolineando di essere il «primo» ad attaccare in modo così radicale e aspro l'autorità di quel nome[104]. Il libro dovette essergli stato dato dal fratello Eduard, che era pure ordinario di diritto a Erlangen e dunque collega di Stahl[105].

L'ampia contestazione del concetto di libertà creatrice, invocato da Stahl come fondamento dell'ordine naturale, morale e giuridico[106], si spiega con il velato riferimento a Schelling[107], che proprio a questo pro-

---

[102] GW VIII 50, 54-55.

[103] GW VIII 24-43.

[104] 3 febbraio 1835, GW XVII 223, cfr. anche la lettera a Chr. Kapp, 13-17 gennaio 1835, GW XVII 219-220, in cui definisce Stahl «un emissario dal paese delle fantasticherie della nuova filosofia schellingiana» e denuncia la sua adesione al «marciume paludoso» del misticismo locale.

[105] Per queste notizie, cfr. Winiger, *op. cit.*, 101-102.

[106] GW VIII 25-29, 36.

[107] Ritorna (GW VIII 34) il termine «Unphilosophie» che nella lettera a Bertha Löw aveva riferito a Schelling, anche se qui è accompagnato dall'attributo più generico di «positiva».

posito sarà criticato nell'*Essenza del cristianesimo*[108]. Secondo Feuerbach, Stahl sbagliava nell'applicare a Dio il libero arbitrio, che aveva senso solo nella sfera del finito e dipendeva dalla non conformità degli individui al loro genere. Viceversa l'operare divino corrispondeva pienamente a ciò che doveva essere[109]. Del resto lo stesso uomo si elevava alla vera libertà quando, negando altre alternative, si decideva per la propria autodeterminazione[110].

Forte di questa distinzione, Feuerbach biasimava la rappresentazione finita di Dio, che aveva già respinto fin dai primi lavori, in quanto oggettivazione e divinizzazione dell'io. Nella sua critica al Dio personale nominava Jacobi, ma rifiutava anche l'idea leibniziana di un Dio posto dinanzi alla scelta fra infiniti mondi possibili[111]. Ben presto avrebbe stigmatizzato il condizionamento teologico subito dall'autore della *Teodicea.* Ancor più duramente però accusava i mistici moderni per essersi rifugiati nell'arbitrio divino come «asylum ignorantiae» e per aver scalzato dalle fondamenta la scienza e la moralità[112]. Al riguardo nominava Johann Caspar Lavater distintosi per il suo fervore contro la ragione illuministica[113] e Pierre Poiret, che attirò l'attenzione di Feuerbach, come dimostrano gli inediti[114]. L'annientamento della ragione si era accompagnato, secondo lui, all'«idololatria», cioè alla divinizzazione del proprio sé[115].

Con questi elementi Stahl aveva composto quel miscuglio incoerente del diritto positivo o della "filosofia positiva" che si presentava come la salvezza dei tempi moderni. Così aveva fondato sul cristianesimo il diritto sia privato, sia pubblico[116]. Eppure se si guardava all'essenza del cristianesimo, «libera e pura da tutti gli ingredienti e gli interessi estranei ed esteriori alla religione in sé» si vedeva che esso non aveva nulla a che vedere con la proprietà privata o l'autorità statuale[117]. Il suo fondatore aveva affermato: «Il mio regno non è di questo mondo». L'amore era «l'essenza del cristianesimo», come già proclamava

---

108 GW V 175, 320, tr. it. 106-107, 204.
109 GW VIII 29-30.
110 GW VIII 26-27.
111 GW VIII 32-33, 34.
112 GW VIII 35-36.
113 Mi sia permesso rinviare a Tomasoni, *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*, Brescia, Morcelliana, 1999, 26-29, 31-32.
114 GW VIII 35; UB-München 935d 25.4.
115 GW VIII 42.
116 GW VIII 37, 40.
117 GW VIII 37-38, 40-41.

con forza Feuerbach[118]. Identificare quell'essenza con determinazioni storiche significava conferire a queste un'aureola che non le riguardava. In proposito Feuerbach notava come Stahl avesse fatto derivare la famiglia dalla generazione eterna del Figlio, cioè la cosa, l'archetipo, dalla sua immagine o copia[119], un'accusa che spesso avrebbe ripetuto.

È chiaro come questo duro attacco avesse un'implicazione politica, giacché il ricorso al cristianesimo mirava alla difesa dell'ordine esistente. Com'è stato sottolineato, Stahl si poneva sulla scia della scuola storica del diritto di Savigny. Se questi era stato attaccato da Paul Johann Anselm Feuerbach per le implicazioni conservatrici della sua concezione, il figlio riprendeva la sua battaglia contro Stahl riconoscendo dietro di lui un fronte ancor più pericoloso[120]. Egli mostrò un fiuto precorritore degli eventi. Nel novembre del 1840 Stahl sarebbe salito sulla cattedra che era stata di Eduard Gans mostrando pubblicamente l'involuzione della politica culturale a Berlino e anticipando l'arrivo di Schelling sulla cattedra di Hegel[121]. Al riformismo hegeliano di Gans, ebreo costretto alla conversione, sarebbe subentrata la restaurazione di stampo schellingiano di Stahl, che viceversa aveva abbracciato il cristianesimo[122]. Feuerbach avrebbe ripreso la penna contro Stahl e avrebbe pubblicato nel 1841 il suo nuovo intervento.

Il suo attacco, che dovette certo non favorirlo nelle sue prospettive accademiche, apparve eccessivo agli stessi berlinesi che non condividevano le conseguenze che egli aveva tratto dalla definizione del cristianesimo come religione dell'amore. Secondo loro bisognava andare oltre quella definizione astratta e concepire il cristianesimo come «religione dello spirito assoluto», capace di calarsi nelle istituzioni. L'amore includeva la libertà delle persone e quindi la proprietà. Viceversa quelli che negavano alla proprietà privata una base cristiana erano i seguaci di Saint-Simon[123]. Scrivendogli queste cose von Henning metteva in rilievo una divergenza nella considerazione del cristianesimo che, a suo parere, lo allontanava dalla visione di Hegel. Egli ribadiva non solo il legame fra l'essenza e le istituzioni storiche, ma anche il concetto di religione dello spirito assoluto, che Feuerbach già nelle

[118] GW VIII 38.

[119] GW VIII 42-43.

[120] Hermann Klenner, *Feuerbach contra Stahl*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 539-541.

[121] *Ibi*, 533-534.

[122] *Ibi*, 541-542.

[123] Lettera di von Henning a Feuerbach, 17 aprile 1835 GW XVII 237-238.

Lezioni di Erlangen aveva cominciato a mettere in discussione. Perciò l'attacco alla cosiddetta filosofia positiva comportò un'aperta divergenza rispetto alla concezione hegeliana del cristianesimo come religione assoluta che avrebbe poi avuto decisive conseguenze.

3. Lezioni sulla storia della filosofia moderna

La collaborazione con gli hegeliani di Berlino non apriva a Feuerbach prospettive concrete se non la promessa di von Henning che l'avrebbe sostenuto per un'ulteriore abilitazione come *Privatdozent* in Prussia[124]. Egli dunque si lasciò convincere dai fratelli a riprendere l'insegnamento a Erlangen e nel semestre invernale 1835-36 tenne «con gioia» le *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, davanti a un discreto numero di studenti, benché l'eforato dell'università avesse proibito la frequenza del corso ai teologi[125]. Queste lezioni hanno grande importanza sia per la rielaborazione degli argomenti già trattati nella *Storia della filosofia moderna*, sia per la parte nuova che da Leibniz si spinge fino a Hegel.

3.1. *Panteismo rinascimentale e scienza*

La corrispondenza fra il carattere e la dottrina di un filosofo viene ancor più sottolineata. Così la necessità della filosofia, da cui partono le *Lezioni*, è anzitutto quella interiore che si esprime come «amore, inclinazione, disposizione, talento, come genio» e porta un uomo ad essere «l'organo di essa» diventando un «vagabondo»[126], motivi che richiamano l'*Abelardo* e risentono della sua situazione esistenziale. Semplicità, chiarezza, libertà si scorgono sia nella vita, sia nel pensiero di Cartesio[127]. Viceversa, come già per Bacone, si lamenta per Leibniz la dispersione in molteplici attività che si rifletterebbe nell'incoerenza della sua filosofia e questo in contrasto con Spinoza, modello esaltato

---

124 GW XVII 257.

125 Cfr. lettera a Bertha Löw, 17-18 novembre 1835, GW XVII 253; GW I p. XIX; Winiger, *op. cit.*, 107.

126 *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* [Erlangen 1835/36], Hrsg. Erich Thies, bearbeitet von Carlo Ascheri u. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, 5, 8, 3. Ricordiamo che nelle precedenti lezioni era stata definita organo della filosofia la logica di Hegel, GW XIV 27, 28, 31.

127 *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 53.

già precedentemente[128]. Accanto alla necessità interiore agisce quella esteriore, dovuta a un periodo determinato, che diventa «veicolo della rivelazione» e, in circostanze eccezionali, può favorire una sua manifestazione in forma insuperabile e classica[129]. La polarità fra interno ed esterno, verità e periodo storico diventa essenziale per il lavoro storiografico, attento a decifrare quello che è stato inteso senza essere stato espresso adeguatamente[130]. Una prima novità è rappresentata dall'inizio della filosofia moderna, collocato nell'umanesimo italiano e caratterizzato da un «senso panteistico». Il termine, emerso qua e là, diventa qui centrale come corrispettivo filosofico della scienza moderna.

La riscoperta dei classici, già indicata come inizio della nuova epoca nella *Storia della filosofia moderna*, assume ora un significato più profondo segnando il radicale cambiamento di spirito che aveva eliminato lo schermo dei mediatori esclusivi, come il sacerdote nel rapporto con Dio e Aristotele nella fisica, e si era aperto all'universalità. Tale apertura si era però congiunta a una dedizione piena e «religiosa» alla verità e alla scienza[131]. Nel delineare i tratti di questo senso panteistico Feuerbach applica a Dio e alla natura identiche proprietà. Non più soltanto l'operare divino, ma anche quello della natura è sempre ciò che deve essere distinguendosi nettamente dall'azione volontaria umana in cui la causa è separata dall'effetto. Così l'immanenza viene a caratterizzare sia la natura, sia Dio eliminando quella differenza che prima era stata ammessa fra Dio in quanto tale e il suo essere nella molteplicità. Piuttosto vale anche per la natura la differenza fra la sua essenza e le sue particolari manifestazioni sensibili[132].

Alla rivalutazione della natura come «scopo in sé» e alla più forte attenzione alla scienza moderna si collega un maggior apprezzamento sia della matematica, rivolta all'essenza della materia, sia della finalità pratica accanto a quella teoretica, come si sottolinea nel richiamo, più positivo, a Bacone[133]. Tuttavia occorre partire dagli italiani Campanella e Bruno che attraverso le idee di una sensazione diffusa o di

---

[128] *Ibi*, 91-93, 109.

[129] *Ibi*, 9-10.

[130] Per questo compito, cfr. Serrão, *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung*, 18.

[131] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 32-33, 16-17, 19, 42.

[132] *Ibi*, 21, 42-45,174-178. Per l'influenza di Lessing e del «Pantheismusstreit» in questa descrizione dell'umanesimo e rinascimento italiano, cfr. Nicola Badaloni, *Ludwig Feuerbach als Interpret von Giordano Bruno und Tommaso Campanella*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 189, 194.

[133] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 22-26, cfr. GW II 49.

una forma insita in tutta la natura hanno superato la concezione di una materia puramente passiva e vi hanno riconosciuto l'intelligenza, la forza, l'unità[134]. Certamente in essi c'erano limiti, ma occorre cogliere la «tendenza» di fondo[135]. In questa precisazione si può vedere all'opera quell'interpretazione interna, di cui aveva già parlato e che presto sarà chiamata genetica. Il panteismo iniziato con Campanella e Bruno trova, secondo Feuerbach, la sua più consapevole e speculativa esposizione in Spinoza, mentre Böhme si sarebbe mosso a livello popolare e Voltaire a livello superficiale[136]. Se colpisce il ruolo diverso assegnato a Böhme rispetto alla *Storia della filosofia moderna*, in cui si trovava in un punto nodale del passaggio dall'empiria alla speculazione, la differenza è ancor più evidente se si guarda all'intera prospettiva.

Al libro di Erdmann, che aveva fatto iniziare la storia della filosofia moderna da Cartesio, Feuerbach anticipa qui la sua critica osservando come l'inizio debba essere costituito dall'unità in modo che il risultato sia «l'unità restaurata», ritornata in sé[137]. Così prima della separazione, rappresentata dal dubbio cartesiano, ci sarebbe stata l'unità del panteismo. Tale osservazione, pur avvalendosi di uno schema hegeliano, ne modifica l'applicazione giacché il primo inizio non è più ridotto a qualcosa di immediato e di puramente sensibile, bensì implica in sé gli atteggiamenti consapevoli e i principi della modernità. Campanella avrebbe sì visto la materia come pervasa dalla sensazione, ma avrebbe anche affrontato il dubbio pirroniano. Bruno avrebbe scorto nel finito l'impulso all'infinito e avrebbe immaginato infiniti mondi, ma avrebbe anche sostenuto la teoria copernicana. Nel *Leibniz* poi il primo comparirà come anticipatore delle percezioni confuse e il secondo come precursore del sistema delle monadi[138]. La loro tenacia in difesa del-

[134] *Ibi*, 35, 37-38, 42-45. Per la rivalutazione della cultura umanistica e del panteismo rinascimentale, ben più decisa che in Hegel e più affine a Jacobi e a Schelling, cfr. Cesa, *Figure e problemi della storiografia filosofica*, in: Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, 110-111. In proposito è significativo che nel *Nachlass*, UB-München 935d 32.20, si trovino appunti su Bruno tratti dalle opere di Jacobi e in particolare dalle sue aggiunte alla *Dottrina di Spinoza*. Questo attesta il legame fra il tema del panteismo e il clima del romanticismo.

[135] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 36.

[136] *Ibi*, 26-30.

[137] *Ibi*, 49.

[138] *Ibi*, 47-48, 45; GW III 144, 166-167, 200-201. Per il significato di questi riferimenti, il rinvio ai testi originali e la viva comprensione dei due filosofi da parte di Feuerbach, cfr. Bandoni, *op. cit.*, 192-193, 198-199, 201-203. Sul cambiamento che il ruolo assegnato al panteismo comportava nel sistema hegeliano, cfr. Weckwerth, *Hegel als Theoretiker der Differenz. Der pantheistisch-realistische Ausgang des jungen Feuerbach von Hegel*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 305-308.

la verità con gravissimi costi personali è un aspetto che agli occhi di Feuerbach li rende ancor più degni di ammirazione, mentre getta una luce negativa sul cristianesimo[139]. Questo, dopo essere stato riconosciuto come un passaggio nodale ancora nella *Storia della filosofia moderna*, riceve una connotazione più negativa e, come principio monoteistico "giudaico-cristiano", viene accusato di essere particolaristico, esclusivo e di negare la natura e l'umanità stessa[140]. La negatività della separazione, che Hegel aveva attribuito al giudaismo prospettando il suo superamento solo al di là di esso[141], ricade ora anche sul cristianesimo preparando quella critica alla scissione della coscienza umana, che sarà sviluppata nell'*Essenza del cristianesimo*. A questa separazione Feuerbach comincia a contrapporre la distinzione operata dalla scienza fra soggetto e oggetto, uomo e natura. Tale distinzione è implicata nell'unità originaria, come dimostra il panteismo stesso, che non è meramente indifferenziato[142]. Così è destinata alla ricomposizione finale e ciò appare già dalla filosofia cartesiana.

3.2. *Cartesio e l'orientamento verso l'unità*

Rispetto alla precedente trattazione, le pagine su Cartesio dimostrano una prospettiva esistenziale, legata all'*Abelardo*, e lo sforzo per dimostrare come la sua filosofia fosse animata dalla tensione verso l'unità. Il dualismo era solo dovuto a uno sviluppo incompleto o alla forma espositiva. Così il *cogito*, in quanto unità di pensiero ed essere, più che fondare la prova ontologica, è l'anima, il senso della propria esistenza, l'«essere per essere». Se questo viene meno, l'uomo si uccide[143], come Feuerbach osserva ritornando sul motivo del suicidio, che, già toccato in relazione all'essere e all'anima, sarà ripreso in varie occasioni fino agli ultimi scritti.

---

[139] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 7; cfr. Badaloni, *op. cit.*, 193, 200.

[140] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 3-5, 15.

[141] *Phänomenologie des Geistes*, 188-189, tr. it. I 285; per questo discorso mi permetto di rinviare a Tomasoni, *La modernità e il fine della storia*, 155-157.

[142] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 49. Anche su questo punto Feuerbach dimostra il suo sforzo per rivalutarlo.

[143] *Ibi*, 54-58, l'argomento è sviluppato in relazione all'obiezione di Gassendi, già considerata nella dissertazione e nella *Storia della filosofia moderna*. Qui, come più tardi per Spinoza (p. 64, 90), alla prova ontologica si accenna soltanto.

Anche la distinzione, implicata dalla coscienza, è rapporto reciproco. Anziché dedicare lunghe pagine all'astrazione, costituita dal dubbio o all'immaterialità dello spirito, Feuerbach mostra come dal *cogito* discenda l'unione di anima e corpo e questo, in quanto organismo, sia caratterizzato dall'azione dello spirito. Cartesio è stato dunque sulla via per cogliere l'unità[144]. A lui si riconosce perciò il merito di aver dato un forte avvio alle scienze[145], anche se lo si rimprovera di essere stato condizionato da una concezione ancora astratta di materia e di non aver portato a compimento i principi che avrebbero negato il dualismo[146]. Dopo di lui, pensatori come Malebranche, Pascal, Geulincx vi sono caduti più palesemente identificando il soggetto del *cogito* con l'io individuale e separando da esso Dio. In tal senso sono stati vittima dell'alienazione religiosa e dell'ascetismo[147].

3.3. *Idealismo fra spirito e natura*

Da Leibniz a Hegel Feuerbach illustra la consapevolezza sempre maggiore dello spirito come principio attivo, implicante la natura. Esso sarebbe già presente nella monade, che però resterebbe ancora un «atomo spirituale» senza legame con le altre monadi. Sarebbe sì «un'anima», ma verrebbe concepita in modo troppo meccanico, un'interpretazione che, influenzata dalle critiche di Hegel a Leibniz, Feuerbach presto supererà[148]. Anche in Kant l'attività del soggetto troverebbe una barriera insormontabile e si impiglierebbe nel dualismo, che già aveva contrassegnato lo sviluppo della filosofia cartesiana[149]. Al di là di esso, Feuerbach delinea i passi compiuti da Fichte con l'Io puro, da Schelling con la filosofia della natura e da Hegel con la sua sintesi dialettica, secondo il modello canonico della scuola hegeliana. Rispetto al primo si sofferma sulla distinzione fra il «punto di vista della vita» e il «punto di vista della speculazione», che avevamo già trovato nell'*Abelardo* e che è esplicitamente ricondotta a Fichte mostrando la reciproca correlazione di vita e speculazione[150]. In Schelling egli sottolinea il realismo

---

[144] *Ibi*, 65-67.
[145] *Ibi*, 20-22.
[146] *Ibi*, 22, 66-69, 80.
[147] *Ibi*, 70-77.
[148] *Ibi*, 109, 106-107.
[149] *Ibi*, 114-116.
[150] *Ibi*, 127. Per l'influenza del rapporto fra teoria e vita, delineato da Fichte, pur in una pro-

che ha attratto Hegel, come pure la rivendicazione della natura a Dio, un motivo che ritornerà nell'*Essenza del cristianesimo*. Mentre dunque lo approva per aver visto in Dio la differenza e quindi la compresenza di natura e spirito, lo critica per aver inteso negativamente il pensiero e aver fatto derivare l'intelligenza dalla «non intelligenza». Così avrebbe trasformato le idee «in miti e favole»[151]. Se in queste critiche, come pure in quelle all'io personale e all'immediatezza di Jacobi[152], riecheggia l'interpretazione di Hegel, questi a sua volta viene interpretato e giudicato.

Nel tratteggiare l'iniziale attrazione esercitata sul suo maestro da Schelling, Feuerbach precisa che Hegel non si è comportato da discepolo e non l'ha seguito nell'aspetto formale, anzi si è subito staccato dalla sua «oscurità» poetica[153]. In verità neppure Feuerbach si dimostra discepolo passivo, anzi si distanzia da un «certo formalismo e meccanicismo» della sua filosofia. Come abbiamo visto, egli già aveva rilevato che nell'esposizione del suo sistema l'unità era troppo in ombra e Dio sembrava sottoposto al «fato» di una storia evolutiva. Egli non soltanto ripete la critica, ma insinua più fortemente l'idea che lo stesso Hegel sia responsabile del malinteso avendo finito per identificare «il movimento circolare dell'idea divina» con le forme in cui l'aveva reso sensibile articolandolo in momenti successivi[154]. La critica non può essere vista come un semplice rigetto della mediazione. Anzi proprio qui si rivendica a Hegel il merito di averne messo in luce l'importanza mostrando la sua azione in ogni conoscenza e in ogni giudizio in cui il soggetto è mediato da un predicato[155]. Del resto lo stesso Feuerbach si avvarrà di questa mediazione e criticherà l'alienazione religiosa per l'inversione fra soggetto e predicato. Egli ne sottolinea dunque il fondamento tornando all'identità di logica e metafisica e parlando di dialettica[156]. Tuttavia aggiunge che il risultato della mediazione è «la vera, spirituale immediatezza», in cui principio e fine coincidono[157],

spettiva diversa, cfr. Johann Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx: Leib, Dialog, Gesellschaft*, Wien, Herder, 100-103, 109-110.

[151] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 144-145, 166-167, 180-181.

[152] *Ibi*, 131.

[153] *Ibi*, 145.

[154] *Ibi*, 183, 181-183.

[155] *Ibi*, 151-156.

[156] *Ibi*, 158-165.

[157] *Ibi*, 156, 181. Giustamente Arndt, *Unmittelbarkeit. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbach und Marx' Bruch mit der Spekulation*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 505-507 collega la riflessione di Feuerbach

la scienza distrugge la successione e «solo in tal modo acquieta e appaga l'uomo»[158]. Si può dunque concludere che la mediazione sia un «ingrediente» essenziale[159], ma destinato a scomparire in un'unità più comprensiva. Da qui, rispetto alla semplice ricezione di una forma codificata nel sistema, l'apprezzamento per il metodo «vivo, profondo, obiettivo» o l'esaltazione della *Fenomenologia dello spirito*, come l'opera «che supera per *originalità*, grandezza di pensiero, sublimità di stile tutto ciò che è uscito dalla penna di Hegel»[160].

In questa preferenza Feuerbach seguiva Daub, ma si trovava concorde anche con quelli che si preparavano ad essere annoverati nella sinistra hegeliana. Insieme con l'immediatezza e l'unità egli affermava il panteismo stabilendo un suo stretto legame con l'idealismo a tal punto da definire questo «il panteismo cosciente di se stesso» e quello «*un idealismo inconsapevole*»[161].

4. *Ulteriori precisazioni storiografiche su Cartesio*

Nell'aprile del 1836 usciva, sempre sugli «Jahrbücher», una recensione di argomento storiografico su due libri dedicati a Cartesio, l'uno rientrante nella storia della filosofia moderna di Erdmann[162], l'altro di Karl Ferdinand Hock[163]. L'attenzione era però rivolta soprattutto al primo, che aveva recensito la sua *Storia della filosofia moderna* e col quale era già emerso il dissenso nel metodo. Feuerbach, riproponendo la distinzione fra la necessità interna di un sistema e quella esterna dovuta al tempo, precisava meglio il rapporto fra la lettura sincronica e

---

sull'immediatezza a quella sul fine (cfr. anche Id., *Krise und Prinzip*, 11-12). Già Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin, Reuther & Reichard, 1931, repr. Berlin, De Gruyter, 1964, 146 aveva sottolineato l'importanza del concetto aristotelico di fine in Feuerbach riprendendo un'osservazione di Karl Schwarz. Per lo stretto collegamento fra il concetto aristotelico di fine e quello feuerbachiano di genere umano, cfr. Larry Johnston, *Between Transcendence and Nihilism. Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach*, New York, Peter Lang, 1995, 251-254, 150, 271.

158 *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 183.

159 *Ibi*: "ein Moment, d.i. ein wesentliches Ingredienz des Absoluten", 151.

160 *Ibi*, 146.

161 *Ibi*, 141-142. Poco prima Heine aveva collegato panteismo e rivoluzione, cfr. Cesa, *Figure e problemi della storiografia filosofica*, 91.

162 *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, Bd. I, Abt. I: *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*, Riga und Dorpat, 1834.

163 *Cartesius und seine Gegner*, Wien, 1835.

quella diacronica, significativo già nella *Storia della filosofia moderna*. La prima richiedeva di trattare un pensatore come un contemporaneo giacché la verità era al di sopra del tempo. La seconda poteva giustificare la presunzione di trovarsi in una posizione superiore alle forme del tempo passato[164]. Si tornava dunque a sostenere l'esigenza della critica interna e a respingere quei metodi «meccanici» che non si calavano nei pensatori accusando esplicitamente Erdmann[165]. Questi veniva anche rimproverato di non aver riconosciuto il vero inizio della filosofia moderna, avvenuto con i filosofi italiani del rinascimento che erano stati «protestanti» in senso generale avendo fatto valere il dubbio e avendo cercato la filosofia in loro stessi o «nel grande libro del mondo». Al riguardo si menzionava in italiano la «coincidenza de' contrari» di Bruno[166], filosofo che egli aveva definito «intimo amico» e per il quale aveva cominciato ad apprendere l'italiano[167].

Secondo lui una adeguata valutazione della filosofia italiana avrebbe permesso a Erdmann di spiegare la «genesi storica, obiettiva» del pensiero di Cartesio, agitato dall'inquietudine, ma teso verso un principio di unità[168]. Rispetto al secondo libro, Feuerbach contesta l'importanza sia del cattolicesimo, sia del dualismo per la filosofia di Cartesio. «Come filosofo Descartes non era cattolico»[169]: fra i due aspetti secondo Feuerbach c'era assoluta separazione, anzi antitesi. La sua anima, quella per cui viveva e sapeva muovere gli altri, era per la matematica, la fisica e la filosofia[170]. Infine il dualismo veniva negato dall'appello all'«infinita sostanza», che riapriva la questione del panteismo mostrando come l'autore del libro fosse stato ben lontano dal comprendere il filosofo trattato. La recensione terminava con una citazione di Leibniz, al quale aveva cominciato a dedicarsi per proseguire la sua *Storia della filosofia moderna*[171].

---

164 GW VIII 129-130.

165 GW VIII 133. Per un confronto fra il metodo storiografico di Erdmann e quello di Feuerbach, cfr. Cesa, *Figure e problemi della storiografia filosofica*, 104-105, 107, 112-113, 115.

166 GW VIII 132-133.

167 Cfr. le lettere a Bertha Löw, 11/13 gennaio 1835 e febbraio 1836, GW XVII 217, 258.

168 GW VIII 133, 131.

169 GW VIII 134.

170 GW VIII 135.

171 GW VIII 135-136.

5. Leibniz

Dopo le *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* Feuerbach abbandonò definitivamente l'insegnamento universitario e, pur non tralasciando ulteriori tentativi per una sistemazione, cominciò a prepararsi a quella vita solitaria e ritirata in campagna che avrebbe condotto per quasi tutta la vita. In primavera affittò una stanza a Bruckberg, vicino all'amata Bertha, e preparò il *Leibniz*[172]. Nel *Nachlass* risultano studi accurati sul tempo di Leibniz e sugli interessi di questo per la cabala e per il neoplatonismo di Cambridge[173].

5.1. *Metodo genetico e monade come anima*

Il libro, dato alle stampe nell'autunno del 1836, uscì a Pasqua del 1837 col titolo, che lo presentava come continuazione della precedente opera storiografica[174]. Esso metteva a frutto i criteri metodologici maturati in crescente autonomia dal maestro. La critica interna diventava ora metodo "genetico" che si proponeva di ricavare il sistema da una tesi centrale, apparentemente non mediata, compiendo una sorta di "riproduzione" storica attenta ai dati, ma anche capace di separare l'essenziale dal casuale. Esso esigeva che l'interprete si spogliasse dei propri giudizi preconcetti per lasciar parlare il filosofo[175]. «Ogni sistema» era «in sé» perfetto, ognuno toglieva «all'interno di sé la propria mancanza», benché in modo pur sempre «manchevole». Con queste affermazioni Feuerbach si contrapponeva esplicitamente a Hegel osservando che egli aveva optato per un'altra via, quella della critica. Pur affermando che anche questa era legittima[176], in verità Feuerbach riservava il termine di «vera critica» al proprio metodo[177].

---

[172] Per es. come bibliotecario a Augsburg o come professore a Marburg, anche se il desiderio prevalente doveva essere quello di un posto a Berlino, cfr. Winiger, *op. cit.*, 106, 111-112, cfr. GW XVII, 268-269, 273. Il 23 luglio 1836 inviò ancora una vana domanda al re di Baviera per uno straordinariato a Erlangen o in qualche altra università del paese (GW XVII 275).

[173] UB-München 935d 25.5-6 e inoltre fogli sparsi catalogati sotto vari numeri; si vedano anche le lettere del 6 maggio 1836 e dell'estate al fratello Eduard (GW XVII 271, 274) per il prestito di libri dalla biblioteca.

[174] *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, Ansbach, Brügel u. Leipzig, Herbig, 1837.

[175] GW III 4-6. Cfr. i criteri della «riproduzione» nella lettera del 6 maggio 1836 a Chr. Kapp, GW XVII 273 in cui gli parla del suo lavoro su Leibniz. Per il rapporto fra il metodo genetico di Feuerbach e quello di Fichte, cfr. Mader, *op. cit.*, 118, 181.

[176] GW III 216.

[177] GW III 4: tale metodo doveva comportare l'analisi, ossia la «separazione dell'essenziale

Dall'errore metodologico egli faceva discendere le semplificazioni che Hegel aveva operato nella svalutazione del concetto di monade e di rappresentazione[178] non cogliendo adeguatamente il principio dell'unità dei diversi.

Tale principio aveva avuto origine in Italia. Per questo Feuerbach iniziava la sua introduzione affermando che la filosofia moderna, la filosofia «juxta propria principia», era «italiana di nascita», giacché al «focoso italiano» la tetra atmosfera dei conventi era insopportabile[179]. Dopo essersi trasferita nell'Inghilterra, condizionata dallo spirito utilitaristico e mercantilistico, in Francia, dove prevaleva la sensibilità, e in Olanda, dove un ebreo separatosi dall'ebraismo aveva proclamato la «libertas cogitandi», si era insediata in Germania trovando nella «profondità e perseveranza» dei tedeschi un terreno fertile, ma anche nel loro legame alla religione un ostacolo[180]. In questo quadro, al di là dell'importanza assegnata alla filosofia rinascimentale italiana, colpisce la svalutazione della filosofia inglese, accentuata dalle ripetute critiche a Locke, ritenuto non passibile di «sviluppo» e comprensibile a tutti[181]. Inoltre il protestantesimo non è più visto come iniziatore della liberazione, bensì sotto un aspetto repressivo verso la scienza. In proposito è ricordata la posizione di Lutero[182]. Così l'antitesi alla scienza non è più rappresentata semplicemente dal medioevo cattolico o dal principio monoteistico giudaico cristiano, ma dalla religione, che, come tale, esige piena dedizione e non lascia spazio ad altro. Viceversa chi si dona alla scienza, lo fa «con religione»[183]. Da qui il dissidio

---

dal casuale» e la sintesi, ossia lo sviluppo di affermazioni «non dette» da principi inclusi nel nucleo fondamentale, cfr. Serrâo, *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung*, 20-22.

[178] GW III 214-216. Secondo Arndt, *"Nicht-Selbst und Selbst". Bestimmtes Sein, Widerspruch und das Problem der Dialektik bei Ludwig Feuerbach*, in: *Solidarität oder Egoismus*, Hrsg. H.-J. Braun, Berlin, Akademie Verlag 1994, 66-69 il contrasto con Hegel era più profondo: questi aveva sottolineato l'essere per sé della monade e vi aveva visto il culmine della contraddizione fra la sua «completa indipendenza» e la sua «completa dipendenza», ma aveva visto la soluzione al di là del finito; Feuerbach al contrario non accettava tale sbocco nell'assoluto e cercava di mantenersi nell'orizzonte della monade. Qui si potrebbe vedere un'implicita anticipazione di quello che dirà nelle *Tesi preliminari*, quando chiederà di riconoscere «il finito come il *non*-finito» (GW IX 249, tr. it. SF 183).

[179] GW III 7.

[180] GW III 7-10.

[181] GW III 3. La conoscenza della filosofia inglese rimase in Feuerbach lacunosa. Oltre a Hobbes e Bacone, studiò attentamente i platonici di Cambridge, come attestano gli inediti, che mostrano le prime annotazioni al tempo della preparazione del Leibniz, ma rimase assai lontano da Locke, Newton, Berkeley e Hume, cfr. Shibata, *Die Bedeutung der Philosophiegeschichte Feuerbachs*, 41.

[182] GW III 10-11.

[183] GW III 13, cfr. anche 176.

vissuto da Leibniz fra il punto di vista filosofico e quello teologico. Secondo Feuerbach il primo era più profondo e ha determinato il suo sistema, come pure il suo atteggiamento tollerante, aperto a ogni cosa. Il suo umanesimo, capace di rivalutare gli antichi, sembra riprendere, a un livello più elevato, l'impulso dei filosofi italiani a superare il particolarismo della fede in nome della ragione o della scienza, così da «liberare», «redimere», «riconciliare con sé» l'uomo[184]. Il contrasto del protestantesimo con la ragione e con scienza sarà ampiamente trattato nel *Bayle*[185].

Nella sua esposizione della filosofia di Leibniz Feuerbach si concentra sulla monade e la sua attività rappresentativa opponendosi all'interpretazione di Hegel. Se per questi la monade era ancora simile all'atomo e, in quanto caratterizzata dal *per sé*, non poteva stabilire relazioni con le altre monadi, Feuerbach, che pure nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* aveva ripetuto il giudizio del maestro, la assimila ora all'anima rivendicandole, come sua proprietà essenziale, la relazione con le altre monadi. «La singola monade è appunto la quintessenza delle altre monadi». «La monade ha un'*anima*; si interessa di tutto; non c'è bisogno in essa di un gancetto esteriore; essa offre interiormente abbastanza punti scoperti perché vi si ritrovino gli agganci di una connessione sensibile»[186]. Se dunque si dice che essa non ha porte o finestre, bisogna aggiungere che non ne ha bisogno, poiché la sua essenza consiste nell'essere unità del molteplice e questo è dato dalla presenza delle altre monadi in lei.

Già prima Feuerbach aveva spesso insistito sul significato razionale dell'atomo, come unità del molteplice, ora però tale unità è ricondotta all'attività spirituale della monade rispetto alla quale si citano i passi in cui è chiamata «io»[187]. L'eco di Fichte[188] conferisce significato ideale alla natura relazionale della monade. Feuerbach però si muove dall'idealismo verso la rivalutazione della filosofia prekantiana sottolineando che Leibniz ha «individualizzato la sostanza o sostanzializzato

---

[184] GW III 16, 23-24, 29. Questa antitesi ritornerà nell'*Essenza del cristianesimo* chiamando in causa l'amore.

[185] GW IV 17-29, 33-35.

[186] GW III 61, 60.

[187] GW III 49, 53. Per il maggior apprezzamento di Leibniz rispetto agli scritti precedenti di Feuerbach, cfr. Philonenko, *Étude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie*: «Revue de Métaphysique et de Morale» 75 (1970), 23, 27-28; Id., Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 191 200; Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, 24-26.

[188] Cfr. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 203-206.

l'individuo»[189]. Egli utilizza il concetto dell'anima individuale rinvigorendo quella tendenza rilevata nella seconda parte dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, nell'*Abelardo* e nelle descrizioni storiografiche dei pensatori. Mette così in rilievo l'importanza della psicologia settecentesca e del concetto di rappresentazione, in cui si dà l'unificazione di un'infinita quantità di dati[190].

5.2. *Rappresentazione e materia*

Mentre Hegel aveva sottolineato l'incapacità della rappresentazione a mantenere distinte le determinazioni e le relazioni con l'altro e aveva ricordato che secondo Leibniz anche chi era privo di coscienza era un soggetto che rappresentava[191], Feuerbach si distanzia da lui sottolineando non solo l'articolarsi della rappresentazione, che nell'infinità di "rappresentazioni impercettibili" contiene, accanto a lati chiari, lati oscuri e confusi, ma anche il significato relazionale di questi. «Le rappresentazioni confuse non sono che l'espressione dell'infinita molteplicità nella sostanza semplice della monade»[192]. Quegli accenni al fondo inconsapevole dell'attività spirituale, che, come abbiamo visto, interessavano Feuerbach, trovano un terreno favorevole nella filosofia leibniziana e nella psicologia del Settecento.

La rivalutazione della rappresentazione si accompagna alla riconsiderazione della materia e della sensibilità, connotate sì dalla confusione per il riflettersi dell'infinito nell'individuo, ma anche dal dinamismo verso quell'infinito e verso l'alterità. Del suo autore Feuerbach cita sottolineandola sia l'affermazione secondo cui «*tutte le monadi tendono confusamente all'infinito*», sia che lo «*contengono*» ed «*esprimono*»[193]. A questa tendenza corrisponde anche la ricettività e il compito è di mostrare «come attività e passività, volontà e impul-

---

[189] GW III 38.

[190] GW III 58.

[191] Hegel, *Wissenschaft der Logik* I (1812/13), 89, 95.

[192] GW III 58-60. Ursula Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, 59-64 sottolinea che il modello monadologico è già in sé alternativo a quello cui si ispira la dialettica hegeliana, facendo leva sulla spontaneità interna come principio di attività e movimento. In questo momento però, come abbiamo visto anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, Feuerbach non lo poneva ancora con questo significato, bensì come una correzione a un certo formalismo esteriore, cui aveva prestato il fianco l'esposizione del sistema di Hegel.

[193] GW III 62-63.

so, libertà e necessità, concetto e rappresentazioni confuse possano congiungersi e aver luogo in un unico e medesimo ente»[194]. Il lato confuso, passivo corrisponde alla materia, inseparabile da ogni «entelechia», sia come resistenza da superare, sia come «*legame delle monadi*», «mezzo della loro comunicazione», come sottolinea Feuerbach citando Leibniz[195]. Poiché la materia diventa proprietà essenziale di ogni monade, Feuerbach di nuovo critica quelli che esaminano il pensiero di Leibniz partendo dal rapporto fra anima e corpo, come se si trattasse di due diversi tipi di monadi[196]. Perciò la cosiddetta armonia prestabilita non è uno stratagemma necessario per superare la difficoltà di un dualismo, di per sé insormontabile, bensì soltanto una «rappresentazione secondaria, derivata e popolare» di un legame già esistente poiché la monade stessa è «questa armonia prestabilita che congiunge l'anima e il corpo»[197].

5.3. *Punto di vista teoretico e punto di vista pratico o teologico*

Alla forma espositiva Feuerbach riconduce le affermazioni contrarie alla sua tesi e ne individua la causa nel punto di vista pratico, centrato sull'interesse individuale, proprio della sfera della vita[198]. Riaffiora qui l'antitesi, già sviluppata nella dissertazione e nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, fra il pensiero universale e l'attaccamento all'individualità. Se là era biasimata la teologia pietistica o razionalistica, qui è, più

---

194 GW III 71.

195 GW III 62, 72-73, 63. Secondo Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 207-209, Feuerbach si collegava acutamente ai testi leibniziani, ma li interpretava secondo pensieri che erano i suoi. Ancor più Jaeschke e Schuffenhauer, in: Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Schuffenhauer, Hamburg, Meiner Verlag 1996, 151-152 hanno visto nell'assimilazione fra le rappresentazioni confuse e la materia una forzatura.

196 GW III 70-71. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 220-221 osserva la presenza in Leibniz anche della questione del rapporto fra corpo e anima come due monadi e definisce questa prospettiva "trascendente", a differenza dell'altra, secondo cui il corpo sarebbe un lato della monade stessa e che potrebbe essere definita "fenomenologica". Feuerbach avrebbe dunque accettato questa come conforme al nocciolo della filosofia di Leibniz, a differenza della prima che avrebbe interpretato come una rappresentazione esteriore e un'intrusione della teologia con le sue preoccupazioni dogmatiche.

197 GW III 71, cfr. anche 96, 100-101. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 201 sostiene che già Fichte aveva criticato i discepoli di Leibniz per aver inteso l'armonia prestabilita come riferita al rapporto fra intelligenze e materia. Essa invece riguardava il rapporto fra le intelligenze e rinviava dunque all'intersoggettività. Pare significativo che in proposito Philonenko citi gli scritti postumi di Fichte, che, come sappiamo, avevano appena suscitato entusiasmo in Feuerbach.

198 GW III 116-124.

in generale, il punto di vista teologico o la fede che riferisce l'oggetto «*immediatamente* e *solo* all'uomo» come individuo[199].

Fra la ragione e la fede Leibniz avrebbe dato filosoficamente la preminenza alla prima vincolando Dio stesso alla razionalità e correggendo l'arbitrio assoluto riconosciutogli dai cartesiani[200]. Tuttavia, una volta passato dal piano essenziale a quello esistenziale, egli avrebbe reintrodotto l'arbitrio divino attraverso l'idea della creazione e l'abbandono del discorso filosofico[201]. In proposito Feuerbach parla di un senso di «colpa» da parte del credente che, dopo aver ridotto l'essenza divina alla relazione con l'uomo, cercherebbe di compensarlo assegnandogli una volontà arbitraria. In tutto il processo Dio continuerebbe però ad essere inteso come un ente finito[202].

Oggetto di critica è anche la definizione leibniziana di Dio come monade suprema, che appare inconciliabile con l'essenza della monade, come individualità in relazione ad altre e avente in sé rappresentazioni confuse e limiti da superare. Feuerbach conclude dunque che Dio possa essere chiamato monade solo in senso «improprio»[203]. Ancor meno sostenibile è l'idea che egli assista le anime nelle loro operazioni, che in verità possono sorgere solo dall'interno[204]. Nell'insieme delle monadi non c'è spazio per Dio, che può essere concepito piuttosto come «*l'essenza essente in sé, immanente, universale delle monadi*»[205]. Evidentemente però tale essenza non ha un'esistenza separata e si attaglia a una concezione panteistica[206].

La critica al punto di vista teologico, fondata sulla esaltazione dell'universalità rispetto all'individualità, dimostra la sua dipendenza dai primi schemi idealistici[207], che tuttavia stanno entrando in crisi nel confronto con la prospettiva leibniziana, centrata sulla storia individuale della monade. Ne è un indizio l'identificazione fra il punto di vista

---

[199] GW III 111, 121-123.

[200] GW III 97-99, 102, 126, cfr. anche 172-176.

[201] GW III 115.

[202] GW III 113-114.

[203] GW III 104, 105. Nel rifiuto della necessità di una monade suprema e del ricorso all'assoluto Arndt, *"Nicht-Selbst und Selbst"*, 69 vede la differenza più netta di Feuerbach rispetto a Hegel.

[204] GW III 106-108. Secondo Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 221-222 Feuerbach ha effettivamente colto le «difficoltà» presenti nel pensiero di Leibniz.

[205] GW III 106.

[206] Nel contesto (GW III 105) viene nominato Giordano Bruno.

[207] Cfr. GW III 122 la consueta critica alla filosofia di Jacobi che annienta se stessa attraverso l'esaltazione «fanatica» della personalità.

pratico e quello della vita[208], già toccata nell'*Abelardo*. La subordinazione del punto di vista della vita a quello della teoria e quindi all'intelligenza[209] è ribadita a proposito del male e in antitesi a Bayle[210], che tuttavia nel libro a lui dedicato tornerà ad alzare la sua voce e a sostenere l'inconciliabilità delle ragioni universali col sentire individuale.

5.4. *Idealismo ed empiria*

Appoggiandosi alla critica di Leibniz a Locke, Feuerbach conclude che l'empirismo non può fondarsi su di sé giacché ogni sensazione è soltanto stimolo, occasione ed esige un soggetto conoscente. Ogni impulso, secondo l'esempio ricorrente della fame e della sete, anticipa «a priori» l'esistenza degli oggetti corrispondenti. La luce con cui «i sensi illuminano per noi il mondo» proviene da un «sole» che sta al centro, dallo spirito[211]. Nell'insistere su ciò, Leibniz avrebbe espresso in modo eminente la vera filosofia, che è l'idealismo, in grado di illustrare la ricca vita dell'anima e del pensiero[212]. Esso è il punto di arrivo della filosofia moderna, iniziata con l'idealismo «poetico» degli italiani, che, con Campanella, avevano visto dappertutto vita e sensazione[213]. Era poi subentrato l'idealismo soggettivo che aveva separato violentemente il soggetto pensante dall'oggetto conosciuto cadendo nel dualismo, posizione riconducibile a Cartesio. Questo era stato finalmente superato nell'idealismo «psicologico», in cui si erano attribuiti allo spirito diversi gradi, unificati dalla rappresentazione[214].

A questo proposito vari aspetti della psicologia settecentesca, a partire da Leibniz e Wolff[215], sono ripresi per illustrare l'unità della vita psichica non solo nell'uomo. Lo stretto legame fra rappresentazione e

---

[208] GW III 118.

[209] GW III 120. Sulla connotazione negativa del concetto di azione e di vita in questo scritto, cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, 283.

[210] GW III 131. È però significativo notare che nella voce "Rorario" del *Dizionario* Bayle avesse contestato l'armonia prestabilita (*Dictionaire historique et critique*, 5 ed., Amsterdam 1740, tom. IV, 83 rem H, 85 rem. K, tr. it. G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza 1976, I, 190, 206), che anche Feuerbach allontana dal nucleo della filosofia. Per un confronto più ampio, si rinvia a Tomasoni, *Il "Pierre Bayle" di Feuerbach: riscoperta o travisamento?*: «Giornale critico della filosofia italiana» LXXVIII (1999), 408-409.

[211] GW III 142, 141-142.

[212] GW III 160, 170.

[213] GW III 162-163, 167.

[214] GW III 163-164.

[215] GW III 287, 292.

sensazione permette di evidenziare come anche in quest'ultima, accanto al lato soggettivo, ci sia un lato oggettivo. Se nell'animale predomina il bisogno, questo non manca neppure nell'uomo. Anzi il sentimento (*Gefühl*) che accompagna il conoscere è portatore di una comprensione globale. Il caso addotto da Feuerbach è quello della simpatia e dell'antipatia, percezioni confuse della totalità, che vengono confermate solo successivamente attraverso l'analisi. Anche il senso che abbiamo del nostro corpo è confuso, ma in sé contiene le più «sottili percezioni» che possono fungere da orientamento per la conoscenza del nostro stato rappresentando immediati «*signa prognostica*»[216]. La riconduzione di una determinata sensazione alle caratteristiche di una certa psiche può sollevare la questione della sua obiettività e della realtà ontologica del soggetto a cui inerisce. Mediante una serie di domande retoriche Feuerbach si chiede se l'anima non sia «un principio obiettivo distinto da noi». Egli anzi delinea un mondo di anime identificabili con gli organismi, così vari da rendere impercettibili le linee divisorie fra regno organico e inorganico, percipiente e cosciente[217]. L'ambiguità fra discorso fenomenologico e ontologico si può misurare a proposito della materia, che è rappresentazione, ma anche «legame fra le anime»[218].

L'attenzione viene però rivolta alla necessità dell'esperienza sensibile, «organo» di conoscenza imprescindibile. Rispetto alla *Storia della filosofia moderna* l'empirismo è rivalutato evidenziando una componente essenziale, pur subordinata, del conoscere, ma anche un fattore di liberazione dalla superstizione, dalla tradizione e dalla credenza nell'autorità[219]. Se esso ai tempi di Cartesio, Spinoza e Leibniz ha assunto la forma del meccanicismo, ciò è dipeso, secondo Feuerbach, dall'assenza di una corretta mediazione fra spirito ed empiria, dovuta al condizionamento esercitato dalla religione e, in proposito, viene citato Bayle. Così la vera mediazione poteva venire solo in un tempo più libero[220]. L'idealismo di Leibniz doveva dunque approdare verso una sintesi superiore. In essa un ruolo importante è assegnato all'uomo universale o al vero Io che nel suicidio dimostra la sua superiorità sull'io materiale[221], un'argomentazione che richiama Fichte.

---

[216] GW III 164-165, 288-292.

[217] GW III 168.

[218] GW III 63, 64, 81, 170-171. Per le incoerenze in questo concetto di materia, cfr. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 210, 212.

[219] GW III 142-143.

[220] GW III 172-176, 181-183, 317, 322-323.

[221] GW III 243-244, 297. Ursula Reitemeyer, *Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Mo-*

La difficoltà di conciliare l'impianto idealistico con aspetti opposti come l'individuo, l'empiria e la materia è già emersa. Anche la rappresentazione finisce per essere coinvolta nell'ambiguità. Da un lato essa esprime la complessa attività dell'anima e implica lo sfondo oscuro del conoscere e del desiderare, che funge da base anche per le attività più consapevoli e per il sistema delle relazioni. Dall'altro lato però, nella critica alla fede e alla teologia, torna a rivestire un significato negativo rispetto al pensiero, pur rivelando un potere e un'efficacia enorme sulla psiche[222]. Il conflitto si riflette anche nella concezione della libertà. Benché un libero arbitrio svincolato da ragioni si riveli impossibile, rimane oscuro il rapporto fra la determinazione razionale e quella della rappresentazione in concomitanza con sensazioni, desideri, passioni[223]. Se nel rimorso è l'uomo universale a muovere rimproveri, la relazione fra questi e le altre sensazioni non appare chiara[224]. Proprio a questa riflessione Feuerbach si riferirà nel suo tardo scritto, *Spiritualismo e materialismo* affermando che qui si oltrepassa «l'ambito della filosofia hegeliana» e si tocca «l'antichissimo conflitto» degli universali, sul quale egli stesso era più volte ritornato[225].

I problemi, le oscurità e le incoerenze però fanno del *Leibniz* un cantiere di lavoro aperto, ricco di spunti e di scelte interpretative, anche discutibili[226]. Non a caso nella riedizione del 1847 Feuerbach introdurrà importanti riflessioni sul problema della conoscenza e della verità, che difficilmente si possono rinvenire in altri scritti. È significativo che nella conclusione egli indichi la *Critica della ragion pura* come l'opera che, in forza di una «necessità intrinseca» avrebbe purificato la filosofia leibniziana dalle componenti atomistiche e sensibili, ma insieme avrebbe comportato per l'anima la perdita di quella «illimitata tolleran-

---

derne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule, Münster, Waxmann, 2007, 110-111 vede già nel *Leibniz* e nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* lo sganciamento dal sistema di Hegel. Mentre appare giusto mettere in luce quella tendenza antiteologica che porterà in seguito alla rottura e all'accusa verso la filosofia del maestro come nascosta teologia, occorre precisare che qui egli si proponeva solo di allontanare da essa un'interpretazione da lui considerata estranea al nucleo principale e continuava ad abbracciare l'idealismo, pur in una versione aperta ai contributi degli altri suoi esponenti.

222 Come abbiamo visto, l'idea della monade suprema nella sua relazione di assistenza alle altre è fatta risalire alla "rappresentazione", non al "pensiero", GW III 106.

223 GW III 153-158.

224 GW III 243-245,

225 GW XI 102, tr. it. F. Andolfi, *Spiritualismo e materialismo*, Roma, Laterza, 1993, 99.

226 Fra le lacune Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, I 190 indica l'assenza di considerazione per la filosofia matematica di Leibniz, anche se giudica l'esposizione di Feuerbach «piena di idee geniali e profonde».

za e piacere di vita» che aveva goduto nella «cattiva compagnia» con le piccole e spregevoli anime di questo mondo[227].

6. *Allontanamento dall'università e dagli hegeliani conservatori*

La pubblicazione del *Leibniz* coincise col congedo definitivo dall'università di Erlangen. Spedendo al decano della facoltà, Gottlieb Ernst August Mehmel, un esemplare del libro fresco di stampa, Feuerbach gli ricordava la sua vana richiesta inoltrata l'anno precedente per uno straordinariato e lo pregava di cancellarlo dall'elenco dei docenti[228]. Il settantacinquenne professore di filosofia gli rispondeva elogiando la scientificità del suo ultimo lavoro, come di quelli precedenti. Disapprovando la sua decisione gli precisava che la facoltà di filosofia aveva avanzato una «energica e motivata» raccomandazione in suo favore e che gli ostacoli erano venuti da altra parte. Con la tenacia avrebbe però vinto[229].

Feuerbach sapeva di avere contro di sé il senato, in cui sedevano Adolph Harleß, al quale aveva fatto da *Opponent*, e Stahl, che aveva appena criticato[230]. Tale contrarietà gli era stata del resto comunicata ufficialmente dal prorettore Johann Georg Veit Engelhardt, che aveva nominato come ostacolo i suoi *Pensieri sulla morte e l'immortalità*[231]. Feuerbach aveva preparato una dura e ampia lettera in cui respingeva un giudizio che, senza prendere in considerazione le pubblicazioni comparse col suo nome, lo inchiodava a un libro giovanile, anonimo, che peraltro non concludeva con l'esortazione «edite et bibite», ma col «significato spirituale, etico» della morte. Non spedì però questo abbozzo e si limitò a una risposta asciutta e formale[232]. Ricordò inoltre a Mehmel la proibizione di frequentare i suoi corsi che dimostrava come ormai per lui non ci fosse più spazio e non solo in quella università[233]. Al fratello Eduard, che fino all'ultimo aveva cercato di distoglierlo da quella decisione, comunicò di non voler più essere docente, bensì studioso privato[234].

---

[227] GW III 186.
[228] 14 aprile 1837, GW XVII 286.
[229] 16 maggio 1837, GW XVII 287-288.
[230] Winiger, *op. cit.*, 120-121.
[231] 22 settembre 1836, GW XVII 276.
[232] 2 ottobre 1836, GW XVII 278-280, 281-282.
[233] Luglio 1837, GW XVII 293.
[234] Luglio 1837, GW XVII 295, cfr. per la posizione del fratello anche GW XVII 286. Nella

Egli si ritirava definitivamente nella «felice libertà e solitudine della campagna»[235] e invitava l'amico Christian Kapp a cessare coi suoi tentativi per trovargli una sistemazione[236]. Tale scelta trovò la sua espressione definitiva nel matrimonio con la trentaquatrenne Bertha Löw, il 12 novembre 1837. Grazie alle azioni che essa possedeva nella adiacente fabbrica di porcellane, i due potevano abitare gratuitamente in un'ala del castello e vivere con i limitati proventi e altre facilitazioni. Il matrimonio sanciva una relazione d'amore e mutua comprensione, ma insieme assicurava al filosofo una vita che gli era congeniale a contatto con la natura. Egli non portò nell'unione beni personali, ma un forte affetto per quei luoghi a tal punto che Bertha dovette chiedersi se amasse più lei o Bruckberg. Agli studi alternò sempre passeggiate nei boschi e l'apicultura[237].

Intanto spediva come ultimo lavoro di collaborazione agli «Jahrbücher» di Berlino, la recensione al secondo volume della storia della filosofia moderna di Erdmann[238], dopo aver ricevuto assicurazione che avrebbero rispettato la sua «*libertas cogitandi*»[239]. In essa ribadì l'importanza della filosofia italiana ed espresse più apertamente i suoi giudizi. Accanto a Telesio, Cardano e Campanella assegnava un posto rilevante a Bruno, che col suo principio della coincidenza degli opposti avrebbe meritato da Hegel «maggiore considerazione e riconoscimento»[240]. Come parallelo al principio di Bruno, citava lo scritto *De arte cabalistica libri tres* (1517) di Reuchlin, che Feuerbach aveva studiato attentamente lasciandoci nel *Nachlass* ampi estratti[241]. Il giudizio su Bacone diventava più positivo e lo si difendeva affermando che non si era lasciato assorbire interamente dall'empiria, ma l'aveva sottomessa allo spirito indagatore ed era stato «idealista». D'altro canto l'empiria era essenziale alla filosofia e bisognava recuperarla attraverso la metafisica. Grazie ad essa la materia poteva «accendere gli occhi

---

stessa estate egli scriveva sempre a Eduard di aver saputo dal fratello Friedrich che il senato di Erlangen non voleva più aver a che fare con lui (GW XVII 296).

[235] Al fratello Anselm, autunno 1836, GW XVII 282.

[236] 1/3 novembre 1837, GW XVII 302.

[237] Winiger, *op. cit.*, 122-125.

[238] *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, Bd. I, Abt. I: *Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des XVII. Jahrhunderts*, 1836. La recensione uscì nel primo fascicolo del 1838.

[239] Lettera di von Henning, 5 novembre 1837, GW XVII 305.

[240] GW VIII 165-167.

[241] GW VIII 167. Per le informazioni su questo manoscritto cfr. Tomasoni, *Materialismus und Mystizismus*, 60-65.

dell'umanità»[242]. Cartesio come «fondatore della filosofia meccanica, ossia razionale» aveva grandi meriti «per la scienza e l'umanità» e, come Epicuro, aveva contribuito a liberare dalla superstizione[243].

Mentre Feuerbach rilevava che Erdmann aveva mancato di riconoscere il ruolo rilevante dell'empirismo nella storia della filosofia, lamentava l'eccessivo peso conferito ai mistici e agli scettici. I primi non avevano rivestito un vero significato filosofico avendo subordinato lo spirito a un'autorità esteriore, a differenza dei mistici antichi che avevano ascoltato solo la loro interiorità. In proposito citava Poiret, oggetto di uno studio particolare, ma anche Pascal[244]. Anche gli scettici moderni erano criticati da Feuerbach per non aver sviluppato un metodo di ricerca. Indifferenti agli oggetti, si erano concentrati sul proprio sé finendo per svalutare l'uomo e la ragione a vantaggio della fede[245]. Solo con Hume essi avevano raggiunto un livello filosofico[246]. Infine staccava Bayle dagli scettici anticipando il giudizio che avrebbe espresso nel libro a lui dedicato. Gli riconosceva infatti di essere stato critico e di aver messo a nudo il contrasto fra fede e ragione, anche se non aveva assegnato a quest'ultima tutto il valore che le spettava[247]. L'interesse per l'empiria e il rilievo su Bayle indicava la nuova direzione che Feuerbach stava prendendo.

Intanto egli cominciava la sua collaborazione con un gruppo che si stava riconoscendo come i giovani hegeliani. Il 17 ottobre 1837 gli arrivava una lettera da Arnold Ruge (1802-1880) che, dopo avergli espresso la sua ammirazione per il *Leibniz* e per le sue recensioni «coraggiose e veramente incisive», gli chiedeva la collaborazione agli annali che insieme con un germanista, Ernst Theodor Echtermeyer, stava fondando a Halle. Gli «Hallische Jahrbücher» avrebbero dovuto avere uno slancio ben più giovanile rispetto al procedere paludato e stereotipato dei Berlinesi cercando di diffondere il «nuovo spirito»[248]. Feuerbach rispose prudentemente di non essere portato a fare il giornalista e di essere ancora vincolato ai Berlinesi, che avevano del resto mostrato tolleranza verso un «eretico». Avrebbe però collaborato di tanto in tan-

[242] GW VIII 169-170.
[243] GW VIII 167.
[244] GW VIII 171-173, per Poiret nel *Nachlass* (UB-München 935d 25.4) risulta lo studio del *De eruditione triplici*, 1708, qui citato (p. 173).
[245] GW VIII 175-177; sulla dipendenza di questo giudizio da Hegel, cfr. *sopra* e Tomasoni, *Feuerbach und die Skepsis*, 27-28.
[246] GW VIII 177.
[247] GW VIII 177-180.
[248] GW XVII 300-301.

to. Come primo contributo si offriva di mandare una recensione su un libro di Karl Bayer[249], che gli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» non avevano accettato perché il libro era già stato dato in visione a un altro[250]. Von Henning gli aveva infatti appena comunicato che era in lettura da Rosenkranz[251]. Alla pronta accettazione di Ruge Feuerbach rispose inviandogli la recensione e confidandogli che i Berlinesi gli avevano promesso la «*libertas philosophandi*»[252]. Come sappiamo, tale promessa era venuta dopo le critiche e i tagli che avevano fatto alle sue recensioni, in particolare a quella su Stahl. Le parole di Ruge nella prima lettera gli facevano però intendere che egli era cercato come esponente di punta del nuovo orientamento. Del resto i propositi rinnovatori di Ruge si radicavano nella sua esperienza. Incarcerato nella fortezza di Kolberg perché appartenente alle associazioni giovanili considerate sovversive, Ruge aveva studiato lì e, ottenuta la grazia nel 1830, era riuscito nell'arco di un anno ad abilitarsi all'università di Halle e a diventare *Privatdozent*. Neppure lui aveva avuto la possibilità di una carriera accademica e si avviava verso un'intensa attività pubblicistica[253]. La collaborazione con lui permise a Feuerbach di entrare in un rapporto sempre più stretto con l'editore Otto Wigand (1795-1870) di Lipsia, che pubblicò non solo gli «Hallische Jahrbücher», ma i libri successivi di Feuerbach assicurando loro una diffusione molto più ampia. Nello stesso momento David Friedrich Strauss (1808-1874), in seguito alla sua *Vita di Gesù* (1835-1836), veniva espulso come ripetitore dallo Stift di Tubinga provocando anche in Feuerbach un commento amaro verso i teologi che esprimeva all'amico Christian Kapp[254]. Strauss dal canto suo teorizzava la divisione nella scuola hegeliana fra una destra e una sinistra[255].

In un simile contesto il primo intervento di Feuerbach appare modesto. La recensione riguardava il libro di un amico dei tempi universitari. Di lui aveva già letto con entusiasmo un libro su Fichte trovandolo come una «bevanda fresca e ristoratrice»[256]. Ricevuto dall'amico l'omaggio del nuovo libro sulla libertà, l'aveva definito un'opera «*inesti-*

249 *Idee der Freiheit und Begriff des Gedankens*, Nürnberg, 1837.
250 25 novembre 1837, GW XVII 306.
251 5 novembre 1837, GW XVII 305.
252 15 dicembre 1838, GW XVII 311.
253 Winiger, *op. cit.*, 126-127.
254 1/3 novembre 1837, GW XVII 303.
255 *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Drittes Heft...*, Tübingen 1837, 95, 126.
256 Cfr. 6 maggio 1836, GW XVII 172, cfr. anche 265; per l'amicizia, cfr. *ibi* 121, 125, 190.

mabile» che perfino compiva un passo avanti rispetto a Hegel. Mentre questi aveva dato il predominio all'oggettività, Bayer rivendicava la «soggettività della sapienza socratica». Feuerbach sollevava due rilievi. Anzitutto gli pareva che avesse lasciato in ombra l'empiria e le difficoltà sollevate da essa. Inoltre non aveva spiegato a chi spettasse l'immortalità se allo spirito o agli individui[257].

Nei pareri espressi a Ruge[258] e, ancor più, nella recensione, uscita nel primo numero degli «Hallische Jahrbücher»[259] predomina il giudizio positivo. Commentando il libro, Feuerbach trovava l'occasione per criticare nuovamente la concezione schellingiana di una libertà non fondata sull'intelligenza e quindi assolutamente arbitraria. Mentre esprimeva il suo apprezzamento per la filosofia della natura di Schelling, diceva che questi poi, a proposito della libertà, aveva perso il lume naturale. Giustamente Hegel aveva preso il timone al suo posto, forte della sua precisione critica e grammaticale nell'analisi testuale della libertà[260]. Tuttavia era «legittima» anche la «battaglia contro Hegel», ossia l'opposizione a «ogni rigido attaccamento al suo sistema», che eliminava appunto l'anima della filosofia, ossia la libertà. Inoltre l'insistenza del maestro sull'oggettività l'aveva portato a lasciare in ombra la soggettività e a non vedere la natura come «esistenza della bontà assoluta», come amore. Eppure l'amore era anche ragione[261].

In questa recensione Feuerbach mostrava di voler risalire all'ispirazione originaria dell'idealismo allontanandosi ancor più dal sistema di Hegel e cercando di valorizzare la soggettività fichtiana, ma anche la filosofia della natura di Schelling. Occorreva liberarsi dai vincoli di una scuola e tornare alle origini, là dove lo spirito era libero presso di sé[262]. Così, pur consapevole dei difetti formali del libro[263], egli lo salutava con favore vedendolo sgorgare come da «una pura fonte»[264]. Del resto egli stesso stava gustando la libertà, lontano dalle università e a contatto con la natura.

Nelle lettere a von Henning e a Ruge Feuerbach aveva espresso il suo interesse per opere che criticassero l'idealismo dal punto di vista

[257] A Bayer, ottobre 1837, GW XVII 298-300.
[258] GW XVII 307, 311.
[259] Spedita il 5 dicembre 1837, apparve già nel gennaio 1838.
[260] GW VIII 139, 141.
[261] GW VIII 140.
[262] GW VIII 139.
[263] Lettera a Ruge, 5 dicembre 1837, GW XVII 307.
[264] GW VIII 147.

dell'empiria e aveva chiesto eventualmente di mandargliele[265]. La seconda recensione per gli «Hallische Jahrbücher» riguardò proprio un libro dal titolo *Kritik des Idealismus*[266] di Friedrich Dorguth, giurista e filosofo dilettante.

La tesi che Feuerbach contesta è quella secondo cui il pensare sarebbe un atto del cervello. Anzitutto egli ne osserva l'ambiguità: è *soltanto* o *anche* un atto del cervello? Poiché il libro sembra abbracciare la prima alternativa, Feuerbach spiega che in tal modo si cade nel materialismo assoluto e si perde di vista il significato stesso del pensiero. Tuttavia anche gli empiristi, critici dell'idealismo, si contraddicono quando cercano di confutare la concezione di Fichte prendendola come un insieme provvisto di senso. Dovrebbero invece accontentarsi di ricondurla alle particolarità fisiologiche del suo cervello[267]. L'autonomia del pensiero è poi dimostrata in opposizione ai sensi. La rivoluzione copernicana, come ogni invenzione, è stata possibile perchè si sono negate le apparenze dei sensi e si è compiuto un «*atto a priori*» anticipando l'esperienza. Tornando al motivo del suicidio e riprendendo la spiegazione idealistica del *Leibniz*, Feuerbach vede nell'astrazione sensibile compiuta da chi si toglie la vita, come pure nell'eroismo di quelli che sacrificano all'idea la *propria testa* la forza autonoma del pensiero[268].

Poiché però rimane il problema della combinazione fra l'atto del pensare e l'atto del cervello, posto dall'empirista, Feuerbach cerca di rimuovere ogni dipendenza diretta, che renderebbe il pensiero prodotto di un organo fisico. Definisce così l'atto del cervello «*condizione delle condizioni interne* del pensiero» e, riprendendo schemi a noi noti, parla della materia come oggetto indissolubile dello spirito, a tal punto che «*senza corpo non c'è spirito*». Il primo esiste per il secondo, come le immagini sono stimolo indispensabile al pensiero. L'attività del cervello in quanto formatrice di immagini è dunque «punto culminante, suprema potenza dell'attività vitale» e «*per noi*» condizione essenziale perché possiamo pensare[269].

---

265 GW XVII 305, 307-308.

266 Magdeburg, 1837. La recensione uscì nel marzo del 1838.

267 GW VIII 150-151, 152.

268 GW VIII 154-158. Rispetto alla difesa appassionata dell'idealismo nella *Critica dell'"Anti Hegel"*, Winiger, *op. cit.*, 144 però ravvisa qui una posizione «molto sobria», che sarebbe confermata dalla nota in cui si precisa che l'idealismo è inteso «in un senso molto generale» (cfr. GW VIII 149).

269 GW VIII 161, 159, 160.

L'insistenza sull'autonomia e apriorità del pensiero si ricollega al *Leibniz*, come appare evidente da una citazione, addotta con enfasi[270]. Tuttavia in quell'opera Feuerbach aveva ulteriormente argomentato l'indissolubile unità di anima e corpo. Non solo in Leibniz, ma anche nei platonici di Cambridge, in particolare in Henry More egli aveva trovato la tesi secondo cui le anime non solo in questa vita, ma anche in quella futura si sarebbero avvalse di corpi per le loro operazioni. Gli stessi angeli ne erano provvisti. Questa tesi, conciliabile con una posizione sostanzialmente idealistica, come qui vediamo, poteva rovesciarsi nel materialismo. È il pericolo contro il quale mette in guardia. Tuttavia presto egli stesso, pur con molte distinzioni, vi si avvicinerà[271]. Dorguth per parte sua si sentì onorato dalla recensione di Feuerbach, ma anche frainteso giacché il suo «pensiero fattuale» non corrispondeva ai pensieri di cui Feuerbach parlava ed era animato dal bisogno di avvicinarsi realisticamente agli uomini, come dettava la sua esperienza giuridica. Gli citò anche Schopenhauer, verso il quale egli si sarebbe poi diretto contribuendo alla rivalutazione del suo pensiero[272]. Si sarebbe fatto vivo circa otto anni dopo e gli avrebbe di nuovo nominato Schopenhauer[273].

7. Bayle

Pochi mesi dopo la pubblicazione del *Leibniz*, Feuerbach chiedeva al fratello Eduard di procurargli dalla biblioteca di Erlangen le *Œuvres* di Bayle nell'edizione del 1727 perché nell'inverno del 1837-38 voleva rivolgere ad esse i suoi studi[274]. Già nel suo cammino precedente, a partire dalla dissertazione[275], abbiamo trovato citazioni di Bayle. In particolare il *Dizionario storico-critico* aveva stimolato uno sguardo problematico e disincantato sui pensatori e scrittori, come abbiamo visto nell'*Abelardo*. Certamente per Feuerbach esso rispondeva a un interesse da antiquario, attento alle notizie singolari[276], ma favoriva anche

---

[270] GW VIII 163.

[271] Bolin, *Biographische Einleitung*, SW XII 58, riteneva che Feuerbach fosse qui già «estraneo all'hegelismo» e avesse preso posizione contro il materialismo volgare, come avrebbe fatto fino alla fine.

[272] 27 luglio 1838, GW XVIII 315-317; Dorguth, *Schopenhauer in seiner Wahrheit*, Magdeburg, 1845.

[273] 28 ottobre 1846, GW XIX 85-86.

[274] GW XVII 301.

[275] GW I 166.

[276] GW IV 4.

la critica. Così mentre il testo delle voci, stampato nella sua brevità «a grandi lettere», si conformava all'ortodossia, le ampie note sollevavano i dubbi mettendo in luce il «*significato tragico*» che aveva il «conflitto fra la fede e la ragione»[277]. Il tema ci riporta alle argomentazioni del *Leibniz*, in cui Bayle sembrava muoversi su un piano inferiore rispetto al tedesco, ma nello stesso tempo metteva in luce con insuperabile acume le difficoltà o contraddizioni, legate al condizionamento della teologia[278]. La sua lotta per la tolleranza, mentre lo poneva accanto al filosofo Leibniz, conferiva alla sua critica un valore sempre più filosofico, come si può intuire dalla recensione al secondo volume di storia della filosofia di Erdmann, in cui peraltro si concentrano in meno di tre pagine riferimenti al *Dizionario storico-critico*, al *Commentaire philosophique*, al *Supplement du Commentaire* e alle lettere[279]. In questo senso il libro sullo scrittore francese rappresentò una sua decisa rivalutazione non solo nel percorso di Feuerbach, ma nell'ambito della cultura tedesca ed europea.

7.1. *Una rivalutazione nell'orizzonte europeo*

Fin dagli ultimi due decenni del Seicento il mondo tedesco aveva prestato attenzione a Bayle. Christian Thomasius si era ispirato alla sua attività giornalistica quando aveva fondato uno dei primi periodici culturali in lingua tedesca, i *Monatsgespräche* (1688-1689). Colpito dalla sua tesi secondo cui era più dannosa la superstizione dell'ateismo, se ne era servito quando era stato attaccato dai teologi pietisti[280]. La polemica fra Bayle e Leibniz sul problema del male aveva avuto grande risonanza soprattutto nelle posizioni dei teologi protestanti, convinti dell'impossibilità di una risposta razionale[281]. Infine la critica dello scrittore francese a Spinoza, ma anche ai platonici di Cambridge o agli stoici per una visione dell'immanenza divina che sfociava nel

[277] GW IV 163-164.

[278] GW III 109-110, 124, 131, 175; cfr. Tomasoni, *Il "Pierre Bayle" di Feuerbach*, 410-412.

[279] GW VIII 177-180.

[280] Cfr. Tomasoni, *Christian Thomasius*, 50-52, 93-94, 186, 216, 266. Per l'importanza del confronto fra superstizione e ateismo in Germania sotto l'influenza di Bayle, cfr. Martin Pott, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen, Niemeyer, 1992, 1-3, 5, 90-92, 98-99, 109-117, 157-182.

[281] Stefan Lorenz, *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791)*, Stuttgart, Steiner, 1997, 102-119, 121-128, 143-144.

panteismo o addirittura nell'ateismo aveva fatto sensazione[282]. La sua fama aveva indotto a una traduzione "addomesticata" del suo *Dizionario* a opera di Johann Christoph Gottsched[283]. Accanto a quelli che sottolineavano in lui gli esiti scettici, come lo stesso Federico II[284], la maggior parte si serviva delle sue argomentazioni per rimarcare i limiti dell'intelletto. Kant vi si accostò ben prima dell'incontro con la filosofia di Hume e apprezzò la sua lotta contro la superstizione, come pure la sua sottigliezza dialettica che metteva in luce i limiti dell'intelletto. Anche rispetto al problema del male è difficile pensare che gli interrogativi sollevati da Bayle non abbiano avuto influenza nell'insinuare in Kant i dubbi sulla teodicea[285].

Jacobi quando provocò il *Pantheismusstreit* mostrando che alla ragione deterministica si poteva sfuggire solo attraverso il salto della fede, si richiamò all'immagine di Spinoza come pensatore coerente delineato da Bayle, ma anche agli interrogativi da lui enunciati affermando che egli non aveva capito male «il sistema di Spinoza per quanto riguarda le conclusioni»[286]. Nel dibattito sull'interpretazione della filosofia di Kant e sul bisogno di un orientamento della ragione il riferimento a Bayle continuò a giocare un ruolo[287]. In quel periodo egli

---

282 Tomasoni, *Il "Pierre Bayle" di Feuerbach*, 413; Marialuisa Baldi, *Rari nantes in gurgite vasto. Bayle, Newton et les médiateurs plastiques*, in: *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie. Religion, critique*, par Antony McKenna et Gianni Paganini, Paris, Champion, 2004, 294-296; cfr. anche per le preoccupazioni suscitate in Germania ed espresse dal curatore della traduzione latina del *Sistema intellettuale* di Cudworth, che Feuerbach studiò approfonditamente, Tomasoni, *"Il sistema intellettuale" di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzione latina di Mosheim: culmine e crisi di un equilibrio*: «Rivista di storia della filosofia» (1991), 655-659; Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, 67, 73-76 [*Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, übers. von Alf Schneditz, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, 97, 105-109]. Anche quelli che non condivisero tale critica, dovettero prendere le distanze da Spinoza, cfr. Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987, 69, 79.

283 *Historisches und Critisches Wörterbuch*, übers. von J.C. Gottsched, Leipzig 1741-44, repr. Hildesheim - New York 1974; cfr. in proposito Nicolao Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari, Laterza 1968, 82, 136.

284 Lewis White Beck, *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge, Mass. 1969, 312; Horst Möller, *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18 Jahrhundert*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1989, 127.

285 Mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Bayle en Allemagne: de Kant à Feuerbach*, in: *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, par A. McKenna et G. Paganini, Paris, Champion, 2004, 485-488.

286 *Über die Lehre des Spinoza*, *Werke*, Hrsg. Friedrich Roth u. Friedrich Köppen, IV/1, Leipzig 1812-25, repr. Darmstadt , Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 93.

287 Esempi sono dati da Thomas Wizenmann e da Leonhard Creuzer, cfr. Tomasoni, *Bayle en Allemagne*, 489-490, 491-491.

fu ampiamente studiato anche in sede storiografica[288]. Poi però durante l'idealismo finì nell'ombra. Gli stessi storici della filosofia assunsero un atteggiamento distaccato apprezzando sì la sua lotta per la tolleranza, ma lamentando la sua superficialità[289]. Hegel sí espresse su di lui solo in modo fuggevole apprezzando la sua lotta per la libertà e la sua sottigliezza dialettica, ma accusandolo anche di non aver compreso il senso del problema sollevato da Zenone[290]. Incarnava dunque i limiti che l'intelletto come tale avrebbe mostrato nell'illuminismo.

Rispetto all'idealismo la rivalutazione compiuta da Feuerbach appare particolarmente significativa. Anch'egli era partito da una svalutazione dello scrittore francese, ma nella stesura del *Leibniz* si era incontrato, nella voce "Manichei", con un dilemma che non era facile accantonare. Se Leibniz aveva ragione a respingere una risposta fideistica al problema del male[291], permaneva l'esigenza di conciliare le ragioni a priori con le esperienze a posteriori[292], che assumono rilievo proprio nel *Bayle*.

Il valore emblematico che Bayle aveva rivestito per il suo tempo rappresentò un ulteriore motivo per occuparsi di lui. Sentendosi sempre più in conflitto con l'ambiente accademico e culturale, Feuerbach vide in lui un altro «studioso privato» che aveva abbandonato il fardello dell'insegnamento universitario e aveva condotto la sua battaglia lontano e contro le istituzioni[293]. Quel conflitto tornava d'attualità e la battaglia che stavano intraprendendo i giovani hegeliani lo dimostrava. Non a caso i primi capitoli del libro di Feuerbach saranno tradotti in Francia nell'epoca del positivismo e serviranno ad attaccare il cattolicesimo imperante[294]. Delvolvé che, agli inizi del novecento riporterà

---

288 Si veda in particolare l'opera di Carl Friedrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, Leipzig, Crusius, 1794, II, 103-121. Stäudlin utilizza spesso nella sua opera le notizie raccolte da Bayle ed è colpito dalla problematica da lui sollevata, cfr. Tomasoni, *Bayle en Allemagne*, 493-497.

289 Si vedano i giudizi negativi di Johann Gottlieb Buhle e Thädda Anselm Rixner, in Tomasoni, *Bayle en Allemagne*, 497-498.

290 *Vorlesungen* III 49-50, 304-305, 338; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, IV. *Vorlesungen*, IX, Hrsg. Pierre Garniron u. Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986, 130; *Gesammelte Werke*, XXI, 188. Cfr. Tomasoni, *Bayle en Allemagne*, 498.

291 GW III 131, 175, cfr. Tomasoni, *Il «Pierre Bayle» di Feuerbach*, 410-411.

292 Tale esigenza è fatta valere proprio nella nota D della voce "Manichei", citata da Feuerbach, GW III 131, 175 (cfr. *Dictionaire historique et critique*, t. III, 305, tr. it., I, 16).

293 GW IV 28, 243 («non fu amico delle università»), 271 (la scienza non deve essere esercitata «per il pane»).

294 In proposito cfr. Maria Luisa Barbera, *Il Bayle di Feuerbach*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», 1983, 193-95.

Bayle all'attenzione della cultura francese, rinvierà al libro di Feuerbach. Egli sottolineerà in Bayle l'esame critico dei *fatti*, la lotta ai pregiudizi religiosi, la reazione alla «gravosa signoria della verità metafisica» conferendo al concetto di scienza un significato positivistico[295] che in Feuerbach non aveva. Tuttavia il merito di Feuerbach nel ravvivare l'interesse per Bayle in un orizzonte europeo appare indiscutibile.

In gioco non era più soltanto la filosofia, ma l'umanità, come appare dal titolo[296]. Si usciva dai limiti non solo di una scuola, ma anche di una disciplina e si prendeva uno scrittore francese senza dimenticare che l'umanesimo era nato con la filosofia italiana.

7.2. *Contro la teologia e la fede*

I primi tre capitoli del libro mirano a inquadrare Bayle nel tempo moderno, segnato dalle contraddizioni, ma non lo nominano se non di passaggio[297]. La critica del primo capitolo al cattolicesimo per aver portato all'estremo «l'opposizione di spirito e carne» e aver tolto autonomia alla natura, all'arte e alla scienza non può sorprendere[298], dopo gli scritti precedenti. Anche l'accusa al protestantesimo, nel secondo capitolo, per aver portato al culmine «l'opposizione di fede e ragione»[299], era già stata avanzata nel *Leibniz*, in cui si era accennato alla schiavitù più intima dell'animo e al ruolo complesso della mistica, verso la quale Feuerbach aveva sottolineato il vivo interesse di Leibniz[300]. Qui si osserva che la liberazione dal celibato, promossa da Lutero in ossequio alla natura, è accompagnata dalla sottomissione della ragione alla fede, una sottomissione più drastica, perché non può essere superata con artifici esteriori. Tale sottomissione, mentre induce all'autoinganno i

---

[295] Jean Delvolvé, *Religion, critique et philosophie chez Pierre Bayle*, New York, Franklin 1906, repr. 1971, 52, 83, 98; cfr. anche 28, 57, 223, 226, 397. Si veda pure Tomasoni, *Il "Pierre Bayle" di Feuerbach*, 402-404.

[296] L'edizione uscita ad Ansbach, presso Brügel, agli inizi del 1839, reca la data 1838 e ha in copertina il titolo "Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit". Cesa, *Figure e problemi della storiografia filosofica*, 164, per quanto riguarda la storiografia ispirata a Hegel, vede soltanto in Heine e Feuerbach «tentativi originali di saldare la filosofia con la storia non filosofica».

[297] GW IV 28-29. Su questo aspetto che portò in Francia alla traduzione di questi capitoli come dedicati ai conflitti del mondo moderno senza riferimento a Bayle, cfr. Barbera, *op. cit.*, 193-195.

[298] GW IV 5-17, 263-285.

[299] GW IV 17-29.

[300] GW III 11, 189.

teologi, condizionati dal loro stato, ha suscitato in Bayle, «studioso privato, pienamente libero e incondizionato», continui dubbi[301].

Al di là del protestantesimo, tutto il cristianesimo è chiamato in causa. A differenza dei primi scritti in cui gli era stato riconosciuto un progresso nell'evoluzione dell'umanità, qui il merito si riduce a un «unico punto positivo», cioè la «purezza» del messaggio originario in un momento di decadenza del mondo romano. Tuttavia si sarebbe trattato di una reazione naturale, paragonabile agli splendidi esempi di virtù fra i pagani nei tempi più bui. In proposito è citato un esponente del pensiero libertino, la Mothe le Vayer, che aveva esaltato la virtù dei pagani[302]. In verità il cristianesimo, essendo ricondotto nella sua specificità al dualismo, viene visto come causa di un grave dissidio morale a differenza del paganesimo, che, celando sotto la forma del politeismo il panteismo, credeva in un Dio universale, non provvisto di volontà arbitraria, ma riconciliato con l'uomo, la virtù e la ragione.

A riprova Feuerbach ricorda i saggi antichi, in particolare Seneca[303], e tocca il tema del peccato osservando come anche presso i pagani ci fosse l'idea di uno stato di innocenza primigenio, ma si trattava di uno stato naturale, caratterizzato da fanciullezza, ingenuità e armonia. Anch'essi riconoscevano che il peccato è insito nell'uomo, ma questo perché nessuna nostra esecuzione è adeguata all'ideale[304]. Viceversa la visione protestante della corruzione universale e della predestinazione, ma anche l'ascetismo cattolico porterebbero alla negazione della natura in base a un Dio che la crea dal nulla[305].

Il conflitto delineato nei primi due capitoli culmina nello scontro della teologia con la scienza, di nuovo illustrato, come nel *Leibniz*, mediante la contrapposizione fra il punto di vista soggettivo, interessato, e quello oggettivo, disinteressato[306]. Gli scienziati del XVII e XVIII secolo avrebbero scusato «di fronte alla loro coscienza e ai pregiudizi religiosi della loro epoca il loro zelo per lo studio della natura

---

301 GW IV 19-22, 79-80, 27-28,

302 GW IV, 51, 297-298. Per il tema della decadenza si può ancora ravvisare l'influenza di Gibbon.

303 GW IV 252-256, 44, Cudworth, che qui (p. 36) è menzionato e al quale Feuerbach rivolgerà una particolare attenzione, aveva inteso il politeismo come polionimia e multiforme espressione di un comune senso del divino, cfr. Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, [illegible] [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 118-120]; Id., *"Il sistema intellettuale" di Cudworth*, 645-646.

304 GW IV 252-253, 258.

305 GW IV 7-8, 22-26, 40, 266-276.

306 GW IV 29-57, spec. 38-41.

assicurando che ciò avveniva nell'interesse della religione». Avevano steso anche trattati teologico-naturalistici, come una «insettoteologia» o una «idroteologia», che muovono al riso poiché la natura deve essere spiegata non con l'arbitrio divino, ma secondo i suoi propri principi[307], secondo la formula di Telesio, più volte richiamata da Feuerbach[308]. L'esclusione dell'arbitrio divino suggerisce un ampio excursus su un tema che sarà presto oggetto di un saggio specifico: il miracolo. Essendo in contraddizione con l'*essenza della verità*, esso viene respinto come non meritevole di fede[309].

Il discorso però si estende alla filosofia cristiana come tale, che viene esclusa alla stregua di una matematica o di una scienza naturale cristiana[310]. Tale accostamento, pur facendo emergere un pensiero implicito fin dalle prime opere, indica un nuovo atteggiamento. Non a caso sull'onda del positivismo saranno apprezzate queste pagine in cui viene delineato fra le scienze uno sfondo comune, dato dal «più profondo senso della natura in generale» e si invita a esaminare i fatti senza partigianeria[311]. Tuttavia questo concetto di scienza, includendo la filosofia e la stessa metafisica, è ben distante dal canone positivistico. Esso continua a fondarsi sull'universale, grazie al quale «la molteplicità che manda in visibilio l'occhio sensibile si riduce ai medesimi scopi, alle medesime leggi, alle medesime forme»[312]. Riconferma dunque un'impostazione idealistica, anche se si apre all'esperienza.

Questa apertura, prima espressa come metodo genetico o genetico-critico, viene proposta come *filosofia genetico-critica*, la «vera filosofia»[313]. Essa diventa il criterio per giudicare Schelling e Hegel. Il primo nei suoi scritti tardi sarebbe venuto meno all'istanza critica, all'idea della filosofia, «nonostante i suoi sguardi sulla natura». Il secondo, che pur l'aveva ripristinata sviluppando una logica obiettiva, risentirebbe però di quella caduta e sarebbe inficiato dal «ritorno di tutta la vecchia

[307] GW IV 37, 42-43, 288-296.

[308] «*juxta propria principia*», si tratta di un principio strutturale già delle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* (*Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 30-49), poi ripreso nell'introduzione del *Leibniz* (GW III 7), che assumerà un rilevante significato gnoseologico nell'*Essenza della religione*, § 48 (GW X 61, tr. it. C. Ascheri e C. Cesa, Bari 1972[3], 101).

[309] GW IV 37-57, spec. 55, 101-102. Rispetto alla inattendibilità dei racconti sui miracoli Feuerbach prende posizione a favore di Strauss (p. 343).

[310] GW IV 30.

[311] GW IV 45, 40, 182, cfr. Tomasoni, *Il "Pierre Bayle" di Feuerbach*, 403.

[312] GW IV 38-39.

[313] «Solo la filosofia genetico-critica è la vera filosofia», GW IV 340.

superstizione»[314]. La prospettiva genetica impegna Feuerbach a ricercare l'origine e la ragione di aspetti apparentemente negativi. Così il meccanicismo di Cartesio, al di là della forma storica assunta, viene rivalutato come primo passo nella conoscenza scientifica della natura, svincolata da antropomorfismi, e nella «intuizione di un altro come altro» secondo le sue leggi necessarie. Tale concetto si sarebbe poi ulteriormente arricchito[315]. Ancor più la spiegazione genetica si confronta col male. Mentre nel *Leibniz* Feuerbach si era schierato con il pensatore tedesco contro Bayle giacché bisognava elevarsi a un punto di vista filosofico e universale, non condizionato dall'interesse umano[316], ora senza contraddire esplicitamente quanto là sostenuto, valorizza la critica di Bayle, in quanto diretta contro il Dio della teologia, quello che per il peccato dell'uomo coinvolge l'universo e fa coincidere la sua giustizia con l'arbitrio. Così «non si può addurre nulla di più solido, di più convincente, di più inconfutabile» contro il dogma del peccato originale, di quanto ha scritto Bayle, collocandosi dal punto di vista dei teologi e facendo discendere da ciò le necessarie conseguenze[317]. Feuerbach, rivolgendo la sua attenzione, come già altrove, all'anima del pensatore studiato, lo descrive come lo scienziato che si interroga, dubita e mette in luce le difficoltà. La sua coerenza, tradottasi nella dedizione al sapere fino alla morte «la plume à la main», era stata elogiata dall'amico Jacques Basnage e dal biografo Des Maizeaux che avevano inaugurato una serie di giudizi positivi sul suo disinteressato impegno per le lettere e lo studio, che con Brucker e Tiedemann erano stati ampiamente diffusi[318]. Feuerbach può così avvicinare Bayle a Spinoza e a Leibniz ed esaltare, attraverso di lui, l'uomo di scienza, «coraggioso combattente per il diritto e la verità», «pacifico», «non ostinato», «non preoccupato delle chiacchiere della grande massa», che «non conosce un piacere superiore al lavoro e all'attività», «infinitamente lontano dalle pretese della presunzione», che «pensa bene degli altri», che «non ambisce agli onori e alle ricchezze terrene»[319]. Questa esaltazione a tutto tondo che sembra richiamare il famoso elogio paolino della carità (*1Cor* 13,4-8) si collega al giudizio positivo di Bayle come testa «*antiteologica*» e «pensante»[320].

---

314 GW IV 340-341.
315 GW IV 149-156.
316 GW III 124-125, 109-110.
317 GW IV 117, cfr. anche 334-335.
318 Cfr. Tomasoni, *Il "Pierre Bayle" di Feuerbach*, 404-405.
319 GW IV 242-246.
320 GW IV 57.

La sua rivalutazione viene solo attenuata per un aspetto: preso dall'attività giornalistica e dalla passione per la città Bayle avrebbe assunto un atteggiamento scettico, che non corrispondeva al suo vero essere che era «più critico che scettico»[321]. Se nel primo rilievo si nota l'implicito riferimento alla propria scelta di vita, nel secondo si può ancora riconoscere traccia del giudizio negativo di Hegel sugli scettici moderni, che pertanto vengono tenuti lontani da Bayle, come era già avvenuto nella recensione al secondo libro di Erdmann[322].

7.3. *Moralità e passioni*

L'autonomia della moralità, ancor più che quella della scienza, si impone in relazione alle accuse di Bayle contro gli effetti immorali della religione. Fra le azioni delittuose, che questa avrebbe ispirato «contro la natura, l'umanità e la compassione», si elencano i massacri degli infedeli e degli eretici, come in generale le guerre di religione[323]. Tuttavia il discorso include tutte le azioni, anche quelle di per sé indifferenti, che vengono compiute non perché siano bene in sé, ma perché sono prescritte. Anche il protestantesimo, che pure ha fatto valere contro il cattolicesimo, il principio dell'interiorità non si è liberato dal formalismo di riti e articoli di fede[324]. La vicenda di Bayle passato dal calvinismo al cattolicesimo e, di nuovo, al calvinismo appare emblematica a Feuerbach, che pure ha avuto relazioni personali con gli ambienti delle due confessioni e si sente autorizzato a proferire un giudizio sull'intero cristianesimo, anzi, come capiterà anche nell'*Essenza del cristianesimo*, sulla religione in generale.

Da un lato la virtù, il bene devono essere amati come tali senza secondi fini[325], dall'altro compare un Dio che esige per sé l'amore e determinate pratiche. O egli è «un nome, una parola» e la sua «essenza» è il «concetto etico» e allora è superfluo, oppure è qualcosa d'altro, ma in tal caso la moralità è compromessa. Contro l'arbitrio occorre dunque concepire la bontà nella sua «indipendenza» e non renderla predicato di un soggetto che ha anche «altre proprietà *contrarie*»[326]. Così la santi-

---

[321] GW IV 234, 231; GW VIII 177.
[322] GW VIII 177-180.
[323] GW IV 71-73, 76, 181-191, 299-301.
[324] GW IV 75-80.
[325] GW IV 67.
[326] GW IV 100.

ta deve essere subordinata alla verità e alla moralità, altrimenti diventa pretesto per azioni del tutto arbitrarie, talvolta delittuose[327]. Viceversa «il bene non ha altra *forza* che *la propria*, può vincolare e determinare l'uomo solo *da se stesso*». Così l'autore dei *Pensieri diversi sulla cometa* diventa l'antesignano di Kant: «L'imperativo categorico è stato il manifesto in cui l'etica ha annunciato la sua libertà e l'autonomia del mondo»[328]. È questa la base della tolleranza richiesta con forza da Bayle, come gli era stato riconosciuto universalmente dagli storici della filosofia e come sottolinea Feuerbach nel capitolo dedicato a "Bayle polemico", che si chiude con l'entusiastica esaltazione della «luce» della ragione contrapposta alla fede[329] e con l'esortazione: «Riconosciamo che per l'umanità non c'è salvezza *al di fuori della ragione*!»[330]. Come modelli di virtù Feuerbach richiama i saggi pagani che diedero prova di eccelsa virtù, un motivo della letteratura libertina[331], ma anche la coerenza e la moralità di eretici, come Vanini[332].

L'ideale di una moralità conforme alla ragione si accompagna alla rivalutazione della filosofia morale di Kant nel suo nocciolo principale con una inversione di rotta rispetto all'insegnamento ricevuto da Daub e Hegel. Ad esso si contrappone però la sfera delle passioni spingendo Feuerbach a evidenti oscillazioni. Anzitutto nella religione sarebbero confluite molte passioni e desideri umani che avrebbero trovato in Dio e nella chiesa un potente sostegno[333]. Sulla forza del punto di vista pratico, già emersa nel *Leibniz*, come può il punto di vista teoretico avere il sopravvento? Le pagine di Bayle alimentano i dubbi. Feuerbach ne ricorda gli argomenti secondo cui la religione, quando pure non era moralmente negativa, non riusciva a frenare le passioni. Anzi la credenza nei misteri cristiani si adattava bene a ogni immoralità[334]. Come essa non poteva arginare il vizio, così non era neppure causa del bene che proveniva piuttosto dalle inclinazioni naturali[335]. Feuerbach mostra

---

327 GW IV 75, 87-90.

328 GW 102-103.

329 Nell'*Essenza del cristianesimo* (GW V 425-43, tr. it. 268-79) l'ultimo capitolo presenterà l'opposizione fra la fede intollerante e l'amore universale, questo però sarà intimamente legato alla ragione (*ibi*, 442, tr. it. 278).

330 GW IV 212.

331 GW IV 67-71; 297 dove compare la citazione di La Mothe le Vayer, che abbiamo già segnalato, cfr. per la tematica Gianni Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza, 2008, 83.

332 GW IV 71.

333 GW IV 83-84.

334 GW IV 60-61.

335 GW IV 62-63.

di condividere queste osservazioni che peraltro avevano già avuto un forte impatto nell'illuminismo tedesco[336]. Esse però non possono che rimettere in questione l'efficacia della moralità razionale, da lui proclamata secondo il modello kantiano e contro il cristianesimo. Se la ragione è debole rispetto alle passioni, allora l'illuminazione delle menti, che viene auspicata[337], è insufficiente. Questa conclusione non viene tratta. In una sorta di provvidenzialismo universale si afferma anzi che attraverso passioni, istinti e pregiudizi la ragione universale guida tutto l'universo[338]. Si profila però un lato oscuro ed emozionale dell'uomo, in cui la religione è più potente della filosofia.

7.4. *Ateismo e religione*

La famosa tesi di Bayle, secondo cui è molto peggiore la superstizione dell'ateismo giacché la prima risponde alle passioni umane e subordina Dio e la moralità all'egoismo, mentre il secondo si accorda con la virtù ossia con l'amore del bene per il bene, è il principio ispiratore della riflessione etica di Feuerbach, finora esposta. Essa è anche interpretata, in termini idealistici, come un passaggio dalla negazione di un Dio falso «al concetto del divino in sé e per sé», «al pensiero dello spirito», ma anche «alla comprensione autonoma, indipendente, dell'essenza della natura come essenza dell'idea morale»[339]. Feuerbach fin dagli inizi aveva respinto un Dio personale riferendosi soprattutto al pietismo. Ora rivolge il suo attacco al cosiddetto «assolutismo» schellingiano[340] contestando il «positivismo» della religione, ossia il suo fondarsi sulla rivelazione avvenuta in un determinato luogo e tempo e quindi il condizionamento della salvezza umana alla casualità empirica[341]. Il ritorno della critica illuministica alle religioni positive si accompagna però al riconoscimento della religione come «una *categoria*, ossia una forma *essenziale* dello spirito umano, in particolare dello spirito di un popolo»[342]. Questo riconoscimento, che risente del

---

336 Si veda per es. G.F. Meier, *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, I. Abschn., § 13, p. 28.
337 GW IV 212.
338 GW IV 239-242.
339 GW IV 103.
340 GW IV 340.
341 GW IV 81-82.
342 GW IV 48.

pensiero di Hegel, contiene in sé una problematica che non viene affrontata. In che senso è una forma essenziale? Come si concilia con la sua determinazione dovuta allo spirito di un popolo? Il suo farsi determinata, cioè positiva, non è il vero peccato d'origine? Ciò sembra suggerito dall'evoluzione del cristianesimo che, dopo aver contrastato la religione esistente e aver fatto valere il diritto dello spirito, la libertà e la «pura moralità», aveva imposto il suo potere e distrutto quei valori[343]. D'altro canto l'uomo trova risposta al suo lato emozionale proprio nella positività della religione. I miracoli destano la sua meraviglia e rispondono ai suoi desideri[344]. Chi fa leva sulla paura e sul desiderio, sull'istinto di autoconservazione e di felicità somministra all'uomo un «oppio» e annebbia con le passioni la ragione[345].

Lo studio approfondito delle opere e del profilo di Bayle nei testi originali si è accompagnato qui alla ripresa di temi cari all'illuminismo[346] e alla morale kantiana. Esso ha permesso di affrontare più da vicino il rapporto fra religione e moralità che diventerà determinante anche per l'evoluzione successiva. La filosofia genetico-critica di Feuerbach trovò in Bayle un pensatore congeniale, che lo aprì alla complessità dell'uomo, anche se l'ideale di una ragione universale lo indusse a lasciare in secondo piano gli aspetti che non si conciliavano con la tesi fondamentale e che presto avrebbero determinato un cambiamento nel suo pensiero. Il razionalismo, rifiutato in gioventù, tornava a far sentire la sua voce, ma insieme era spinto a confrontarsi con l'esistenza empirica degli uomini, sempre sfuggente rispetto alle leggi universali.

---

[343] GW IV 303, 51.

[344] GW IV 40, 52-53.

[345] GW IV 354.

[346] Nella rilettura della sua opera, più di dieci anni dopo, Feuerbach presenterà Bayle come «uno dei primi, più eminenti propugnatori dell'illuminismo» (GW VI 17), un'interpretazione il cui significato va precisato in relazione al senso originario dell'opera e al cammino stesso di Feuerbach, cfr. Tomasoni, *Il "Pierre Bayle" di Feuerbach*, 399-402, 416-417, 422. In particolare conviene tener presente l'ampiezza e complessità dell'illuminismo stesso. Da un lato per Feuerbach un filtro fu rappresentato dall'illuminismo tedesco (cfr. Tomasoni, *Feuerbach und die Aufklärung*, 28-34, 37, 41-43), dall'altro egli fu vicino alle critiche rivolte, già in seno all'illuminismo, per esempio da Rousseau, contro l'intelletto astratto in nome dell'uomo sensibile e concreto (Reitemeyer, *Feuerbach und die Aufklärung*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 273-278; Ead., *Umbruch in Permanenz*, 54-56, e F. Tomasoni, *La natura non umana, l'inconscio*, 264-269).

8. *Contro la filosofia positiva*

L'uscita di un libro che esaltava la filosofia speculativa di Franz von Baader e Schelling per aver superato, mediante la personalità assoluta, sia il soggettivismo di Kant e di Fichte, sia l'oggettivismo di Spinoza, Hegel e Leibniz fornì a Feuerbach il pretesto per una critica complessiva alla cosiddetta "filosofia positiva"[347]. L'obiettivo già messo a fuoco con la recensione a Stahl, viene ora esaminato molto più ampiamente nei suoi fondamenti teoretici. La critica all'idea di una personalità assoluta, pur collegandosi al rifiuto giovanile di un Dio inteso in senso personale, lo induce qui ad abbandonare concetti sostenuti nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità.*

La distinzione, ormai consueta, fra il pensiero universale e la persona individuale viene qui declinata in modo nuovo. Anzitutto Feuerbach ricorre a un esponente, per così dire, del fronte avverso, a Jacobi, e, secondo una prospettiva già emersa, ne valorizza l'insistenza sull'intimo legame fra la persona e il sentimento[348] ritorcendola contro le sue conclusioni. Se l'uomo deve necessariamente concepire la persona come simile a lui, cioè provvista dei suoi stessi sentimenti, questo capita nella religione, in cui si giunge ad attribuire a Dio perfino l'ira[349]. Come Jacobi aveva contrapposto la fede alla ragione, anche Feuerbach sostiene che «la persona viene colta solo in modo immediatamente personale» e suscita relazioni di «fede, fiducia, rispetto, amore», mentre non è oggetto «di sapere o di pensiero»[350]. Egli separa dunque la religione dalla filosofia allontanandosi ancor più dalla concezione hegeliana e giudica le commistioni fra religione e filosofia un tentativo per nascondere la «mancanza di fede», tipica del mondo moderno[351]. Così si negherebbe il senso degli antropomorfismi dicendo, per es. come Agostino, che «Dio si adira, ma senza affetto umano, senza passione. Eppure il concetto dell'ira è proprio il concetto di una passione»[352]. Feuerbach rifiuta così quella negazione che nel discorso religioso accompagna

---

[347] *Zur Kritik der "positiven Philosophie". "Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie [...]", von Dr. Sengler, Heidelberg 1837.* La recensione comparve nel dicembre 1838 negli «Hallische Jahrbücher».

[348] GW VIII 182-183.

[349] GW VIII 192.

[350] GW VIII 183-184 («Religione è il *vero* rapporto con un ente *personale*»).

[351] GW VIII 184, 186-187. «Non si può inoltre separare la forma dall'essenza senza alterare la stessa essenza» (187).

[352] GW VIII 192.

gli antropomorfismi considerandola semplicemente uno stratagemma posticcio della ragione. Sarà ancor più drastico nel respingere la teologia negativa.

Evidentemente per lui l'antropomorfismo ha nella religione un senso proprio e immediato, mentre la sua negazione verrebbe dal ragionamento che indebitamente si intromette. I due ambiti dovrebbero rimanere distinti, «appagati» in loro stessi. L'alterazione introdotta dalla filosofia sarebbe evidente nei dogmi. La Trinità, interpretata secondo l'autocoscienza di Fichte, sarebbe ben diversa dal suo significato originario in cui comparivano «tre sostanze»[353]. Questa espressione, assolutamente impropria, colpisce nel discepolo di Daub, che tanto peso aveva attribuito a questo dogma. Su questo tema emergerà nell'*Essenza del cristianesimo* un'altra deformazione. Solo in seguito Feuerbach si metterà allo studio del trattato trinitario di Petau e affinerà la sua analisi. Anche la necessità del peccato, spiegata con l'esigenza del perfezionamento umano, contraddirebbe al racconto del peccato originale che subentra a uno stato di perfezione. Infine la conciliazione dell'immanenza con la personalità divina sarebbe un miscuglio insostenibile[354], dovuto all'immaginazione.

Al di là dell'indissolubile legame fra persona e sentimento, un ruolo importante nell'argomentazione è giocato dall'autocoscienza, rispetto alla quale si nega con forza che possa essere assoluta[355]. In proposito si impone la distanza e insieme il rapporto con i *Pensieri sulla morte e l'immortalità*. In essi accanto alla reticenza nell'attribuire l'autocoscienza a Dio, si era notata l'insistenza sulla spiegazione del pensiero come coscienza. Solo in riferimento all'attività dello spirito e al percorso storico dell'umanità era apparsa l'autocoscienza. Ora si esclude ogni coscienza assoluta, ma sulla base di un argomento esposto già allora, secondo cui l'autocoscienza comporta la distinzione da un altro, posto come esterno, quindi implica la finitezza[356].

Anche la motivazione addotta per spiegare la divinizzazione della persona richiama le critiche già mosse all'inizio contro pietisti e razionalisti che nel loro Dio si rispecchiavano e adoravano se stessi. I motivi dell'illusione, dell'autoinganno e della delusione ritornano qui con un'ampiezza e un'articolazione maggiori. Il processo è suddiviso

---

353 GW VIII 185, 186-187.
354 GW VIII 188-189.
355 GW VIII 192-193.
356 GW VIII 200-201, 189-190.

in due momenti: il primo inconscio, in cui l'umano è «reso divino», il secondo, conscio, in cui da questo divino è fatto derivare l'umano come «secondario»[357]. In questo gioco il "raddoppiamento" è essenziale. L'autocoscienza umana, principio della filosofia moderna con Cartesio, si sdoppia ed è fatta dipendere da una presunta autocoscienza divina[358].

Attaccando la filosofia positiva, Feuerbach si allontana in verità dallo stesso Hegel che nell'autocoscienza umana aveva visto attuarsi l'autocoscienza divina. Benché egli distingua fra il pensiero universale e il sentimento personale, nel corso dello scritto giunge ad affermare che «non possiamo *pensare* nessun *altro* pensiero se non il nostro», che ogni oggetto per essere conosciuto deve essere reso «oggetto umano» e non si può «andare oltre l'essenza umana». Da qui la rivalutazione dell'uomo come «misura assoluta» e del motto socratico, «conosci te stesso», messo in parallelo al detto evangelico della trave nell'occhio, nel senso di essere consapevoli dei propri limiti[359]. Per questa via egli rivaluterà presto Kant, ma si ritroverà dinanzi al problema del soggettivismo. Nello stesso tempo l'attenzione rivolta all'uomo come soggetto non solo del pensiero, ma anche del rispecchiamento di sé, suscita nuovo interesse per la religione, definita «psicologia esoterica» e vista come espressione, nelle varie epoche, di ciò che l'uomo considera più alto nella sua propria essenza. Anticipando il nucleo dell'*Essenza del cristianesimo* e dell'*Essenza della religione* Feuerbach osserva che non abbiamo a disposizione altre determinazioni se non quelle che provengono «dall'essenza della natura o dall'essenza dell'uomo»[360].

Egli dunque elabora il criterio ermeneutico rispetto alla religione, mentre è impegnato a respingere i miscugli della filosofia «positiva» e della speculazione, che definisce una «filosofia *ebbra*». Nello stesso tempo, pur risparmiando la *Fenomenologia*, lascia intendere che le sue

---

[357] GW VIII 197-198. A questo scritto dedicò attenzione Klaus Erich Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, che da un lato sottolineò come la critica, prima formulata contro la filosofia dell'identità di Schelling, sarebbe stata poi estesa alla dialettica hegeliana, accusata di essere una filosofia dell'identità (174-179), dall'altro vide attuarsi in Feuerbach un'influenza da parte della filosofia che aveva combattuto e dalla quale assorbì il principio dell'immediatezza (169, 179-182). Se per il primo aspetto si può riconoscere una certa plausibilità, per il secondo occorre sottolineare come la via verso l'immediatezza venisse da molto più lontano, avesse vari antesignani e non si ponesse fin dall'inizio in alternativa alla dialettica.

[358] GW VIII 195, 196.

[359] GW VIII 205, 204, 206. Per la trave nell'occhio, cfr. *Mt* 7,3.

[360] GW VIII 205, 204.

critiche riguardano anche la filosofia che ha preso le mosse da Hegel. In particolare critica «la superstizione speculativa» secondo cui la filosofia si sarebbe incarnata «in un determinato fenomeno storico», mentre al contrario essa è libera e deve «andare oltre la filosofia di Hegel»[361]. Questa recensione uscì anonima sulle colonne degli «Hallische Jahrbücher»: era un forte attacco che coinvolgeva i vecchi hegeliani, con cui prima Feuerbach aveva collaborato.

9. *Contro una filosofia e uno stato cristiani*

La polemica divenne ancora più aspra nell'intervento successivo sugli «Hallische Jahrbücher» che si inseriva nello scontro che, scoppiato nel 1837 fra la chiesa cattolica e lo stato, aveva coinvolto tutta la Germania e, secondo la testimonianza di Feuerbach, aveva già rappresentato il contesto storico del *Bayle*[362]. L'arcivescovo di Colonia, Clemens August von Droste-Vischering, aveva imposto, nei matrimoni misti fra protestanti e cattolici, l'impegno solenne dell'educazione cattolica dei figli, ma aveva trovato la forte opposizione dello stato prussiano che l'aveva arrestato. La popolazione della Renania, cattolica nella stragrande maggioranza, aveva protestato contro il governo che, da poco insediatosi in quella regione, inviava funzionari protestanti volendosi garantire la fedeltà. In questo scontro erano intervenuti i cattolici della Germania meridionale e Josef Görres aveva attaccato questa politica col libello *Athanasius*. Viceversa i protestanti conservatori si erano schierati in difesa dello stato prussiano. A loro diede appoggio anche la destra hegeliana, guidata da Erdmann, con cui Feuerbach aveva già polemizzato[363]. Ruge, viceversa, vi vide atteggiamenti «cattolici» in campo protestante e auspicò il recupero dello spirito di libertà che aveva caratterizzato la riforma e, recentemente, la modernizzazione del paese. I suoi articoli, comparsi sugli «Hallische Jahrbücher» furono però accolti negativamente dal governo e dal mondo accademico[364]. Di una critica dura si incaricò Heinrich Leo (1799-1878), ordinario di storia a Halle, che aveva già respinto gli attacchi di Görres. Dopo aver fatto

361 GW VIII 207.
362 GW VI 16-17.
363 Winiger, *op. cit.*, 147-148.
364 Ryszard Panasiuk, *Ruges und Feuerbachs Stellung zum Katholizismus und Protestantismus im Kontext des Streites um die Mischehen*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 321-327.

parte come studente delle *Burschenschaften* e dell'ala radicale, aveva poi abbracciato posizioni conservatrici, ispirate alla scuola storica del diritto e a Savigny. Egli aveva anche assimilato qualche idea hegeliana così da apparire non lontano dalla destra hegeliana. Egli bollò dunque i giovani hegeliani come "Hegelinge" per assonanza con "Jünglinge", termine che connota con una punta di superiorità i giovani. Feuerbach rispose sugli «Hallische Jahrbücher» in due numeri, ma la continuazione fu proibita dalla censura, che per la prima volta interveniva su quel periodico. Di conseguenza l'intero intervento, con una prefazione, poté uscire solo in un libretto separato.

Sull'organo dei giovani hegeliani[365] Feuerbach collegò la loro posizione alle istanze del presente, ma insieme assunse verso il protestantesimo un atteggiamento molto più critico di Ruge riprendendo la tesi del *Bayle* secondo cui la fede propugnata da Lutero comportava l'oppressione interiore della ragione. Gli atteggiamenti illiberali non erano semplici retaggi o influenze del cattolicesimo, ma toccavano il nocciolo stesso del protestantesimo[366]. Allo storico Leo Feuerbach ricordava che proprio nell'università di Halle, più di cento anni prima, nel 1723, i pietisti rappresentati da Joachim Lange avevano scacciato Christian Wolff scorgendo empietà nella sua filosofia. In tal modo avevano evidenziato la collisione inevitabile fra teologia e filosofia, come dimostravano altri episodi concernenti Cartesio, Ramo, Kant, Fichte e lo stesso Aristotele nel Medio Evo[367]. Ai teologi era subentrato uno storico, che riconosceva come vera solo una filosofia passata, quella del vecchio Hegel, non quella presente dei giovani hegeliani[368]. Nel contestare una filosofia cristiana o uno stato cristiano Feuerbach intrecciava due criteri: l'assoluta autonomia della scienza dalla religione e il mutamento di mentalità avvenuto nel tempo.

Nei due numeri degli annali questi criteri comparivano, ma insieme erano intrecciati con un altro discorso: la differenza fra religione e teologia, implicitamente presente negli scritti precedenti, ma ora teo-

---

[365] L'articolo uscito in due puntate nel marzo 1839 si intitolò : *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der "Leo-Hegelsche Streit" beurteilt werden muß; in Beziehung auf die in der "Augsburger Allgemeinen Zeitung" hierüber enthaltenen Artikel.* Leo avrebbe continuato ad essere nel mirino del gruppo unito attorno a Ruge. Così Köppen avrebbe pubblicato un'altra recensione critica sui «Deutsche Jahrbücher» nel 1842, oltre che altri due scritti critici sulla «Rheinische Zeitung», cfr. Heinz Pepperle, *op. cit.*, 37-41.

[366] Panasiuk, *op. cit.*, 329-332.

[367] GW VIII 208-209, 213-214, 216.

[368] GW VIII 211.

ticamente argomentata. La prima, «in quanto fede del singolo o di un popolo», era fondata sul cuore o, meglio, sull'animo (*Gemüt*), teneva il suo oggetto sotto un «certo misterioso chiaroscuro» e si esprimeva nel «tono musicale» abbandonandosi alla fantasia illimitata. Come tale non poteva entrare in collisione con la filosofia che si fondava sul pensiero e si avvaleva di «parole, rappresentazioni e concetti»[369]. Viceversa la teologia trasformava i prodotti dell'animo in parole e dottrine diventando un fatto letterario. Si scontrava dunque necessariamente con la filosofia che non combatteva la fede come tale, bensì le *teorie della fede*. Se si volevano proibire gli scritti contro gli oggetti di fede, bisognava proibire anche quelli sulla fede e imporre un «*assoluto silenzio*»[370].

Nella sua argomentazione Feuerbach non nasconde l'insidia di queste sue distinzioni. L'animo, che pare garantito dagli attacchi del pensiero, si distingue dal cuore in quanto è «di genere femminile», «malato», «soprannaturale»[371]. Quindi viene in ogni caso giudicato dalla ragione. Inoltre il passaggio dall'animo alla parola appare spontaneo[372], ma così si espone alle critiche. Infine le argomentazioni della teologia sono considerate un prodotto tardivo, conseguente alla perdita della fede che esisteva «un tempo»[373]. Questa dunque appare relegata sia a un ambito ristretto e criticabile della psiche umana, sia a un passato non ancora toccato dalla riflessione. Eppure ad essa è preservato in linea di principio uno spazio nella misura in cui, correggendo l'impostazione idealistica e rievocando Kant, si riconosce che la filosofia ha i suoi «limiti» e il filosofo è come un «medico razionale» che «di fronte alla vita» avverte i limiti della propria arte. D'altro canto la religione ha essenzialmente una «natura drammatica»[374].

Nel libro pubblicato a parte col titolo *Filosofia e cristianesimo*[375] gli spunti vennero molto più sviluppati. Riprendendo quanto già sostenuto nel *Bayle*, Feuerbach avvicinava la filosofia alla matematica, all'astronomia, alla geologia. Come era ormai chiaro che queste non potevano essere attinte dalla Bibbia, anzi talvolta si trovavano in contrasto con

---

369 GW VIII 214-215.
370 GW VIII 215-217.
371 GW VIII 214.
372 GW VIII 215.
373 GW VIII 217-218, 216.
374 GW VIII 216, 215.
375 *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten* Vorwurf der Unchristlichkeit, Mannheim, Hoff- und Heuserschen Buchdruckerei u. Wigand, Leipzig, 1839.

essa senza più suscitare preoccupazione nello scienziato appassionato della natura, così doveva essere anche per la filosofia o per il diritto. Feuerbach non solo alludeva agli episodi famosi di scontro con la Chiesa, come quello legato al sistema copernicano, ma mostrava anche il paradosso di un preteso uso scientifico delle affermazioni bibliche ricordando la tesi, da lui incontrata nei suoi studi sulla cabala, secondo cui il sapere umano sarebbe venuto da una rivelazione segreta a Mosé[376].

Egli rivendicava alla scienza non solo piena autonomia, bensì anche una decisa influenza sull'intera mentalità. Come lo scienziato poteva accettare solo un «Dio nella natura», non più il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», così il sistema copernicano aveva mostrato la meschinità di una rappresentazione che abbassava Dio alla terra per amore dell'uomo[377]. Da qui nuovamente la tesi secondo cui la vera fede era scomparsa e l'odio dei teologi, concentrandosi di volta in volta su una persona, era la reazione a un processo che li coinvolgeva[378]. Come già nella critica a Stahl, Feuerbach sosteneva l'assoluta distanza fra il cristianesimo originario, rivolto all'aldilà, e le istituzioni come il matrimonio e la proprietà o i rapporti sociali[379]. Rispetto alla dimensione escatologica[380] era impossibile uno stato cristiano, come non potevano sussistere una filosofia della natura, una logica, una metafisica, una antropologia o un'estetica cristiane[381].

La divergenza da Hegel riguardo all'idea di una religione assoluta, profilatasi già agli inizi, diventava ora una critica diretta e globale. Poiché come tale il cristianesimo non rientrava nella storia della filosofia, non si poteva dire, come aveva preteso Hegel, che esso avesse inciso profondamente su di essa. Più in generale, la filosofia doveva considerare le diverse religioni non all'interno di un «progresso graduale» o almeno non secondo uno schema «a priori» poiché in tal caso afferrava solo la differenza. Al contrario doveva confrontarle fra loro e cogliere la «*natura universale* della religione»[382]. L'accusa di privi-

---

[376] GW VIII 236-260. Egli la incontrò nello studio di Reuchlin, come pure dei platonici di Cambridge.

[377] GW VIII 243, 241-242.

[378] GW VIII 265-270, 277. Si noti a p. 267 di nuovo l'accenno al detto evangelico della trave nell'occhio.

[379] GW VIII 245, 271-277, 278-279.

[380] Sull'inconciliabilità fra l'escatologia cristiana delle origini e le pretese dell'impero romano aveva insistito Gibbon, come osserva Nicola Negretti, *Feuerbach e il miracolo*, Genova, Marietti, 1992, 129-132.

[381] GW VIII 279-280, 246-248.

[382] GW VIII 248-249.

legiare la differenza anziché l'unità, rivolta esplicitamente a Hegel già nelle *Lezioni* di Erlangen si amplia qui nella proposta di un approccio comparativo alle religioni, capace di coglierne l'unità. Lo scopo è da un lato quello di ridimensionare la pretesa di ogni religione ad essere l'unica vera, dall'altro di spiegare tale sua istanza a partire dalla natura della religione[383].

Dopo aver criticato l'articolazione storico-filosofica hegeliana, che avrebbe dato alle religioni e in particolare al cristianesimo uno spazio ingiustificabile, Feuerbach attaccava la filosofia della religione di Hegel come una falsa conciliazione che giustamente aveva destato il sospetto di eresia, essendosi avvalsa del pensiero, un'attività «*irreligiosa*»[384]. Prima di lui Leibniz era caduto in un errore simile usando la ragione per respingere le obiezioni di Bayle[385]. Se dunque il pensiero insinuandosi nella religione, ne svuotava il contenuto, Feuerbach cercava di dimostrarlo attraverso i predicati divini che non erano se non predicati umani.

A questo riguardo la tesi secondo cui il pensiero dell'uomo era soltanto pensiero umano si precisava attraverso il concetto del «genere umano» (*Gattung*). Questo, che negli scritti precedenti era subordinato allo spirito secondo la filosofia di Hegel, si elevava ora a criterio per la conoscenza ed era identificato con Dio stesso. In proposito Feuerbach biasimava Hegel per non averlo dichiarato esplicitamente e per non aver applicato adeguatamente quel concetto introdotto da Kant nei suoi scritti di filosofia della storia[386]. Con questo rilievo egli recuperava un'impostazione illuministica e prendeva le parti del razionalismo che, nel suo aspetto «antidogmatico», avrebbe meritato secondo lui un trattamento migliore di quello riservatogli da Hegel[387]. Implicitamente si distanziava da quei giudizi proferiti in gioventù sull'insegnamento di Paulus e sui suoi sofismi. Ora era la filosofia di Hegel che cominciava

---

383 GW VIII 249. La tensione fra l'approccio comparativo e storico alle religioni e la pretesa alla assolutezza, tipica della religione, è stata ripresa con un'insistenza sulla funzione etica e trascendentale di tale pretesa da Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1912², 58, 63-71, 92, 98-101, 117, tr. it. A. Caracciolo, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Napoli, Morano, 1968, 95-96, 101-109, 131-132, 139-142, 157. Per questa ripresa, cfr. Giuseppe Cantillo, *Troeltsch e la Religionskritik di Feuerbach*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 345, 352-353, 355-361.

384 GW VIII 251.

385 GW VIII 257.

386 GW VIII 254. Johnston, *op. cit.*, 155 che, come vedremo, fonda la sua interpretazione sul concetto di genere umano, sottolinea opportunamente l'influenza di Kant per il radicamento di quel concetto nell'esperienza del finito.

387 GW VIII 256.

ad apparirgli un'ibrida conciliazione, volta a nascondere la realtà del mondo moderno privo di fede. Se il pensiero doveva essere ricondotto al genere umano, anche l'empiria doveva unirsi alla filosofia, come si proclama nella prefazione all'opuscolo. Viceversa nel finale è il raglio dell'asino «o piuttosto dell'asina di Balaam» a guastare l'armonica conciliazione fra fede e ragione, ma nello stesso tempo a introdurre il tema del prossimo scritto, il miracolo[388].

10. Il miracolo

Il saggio *Il miracolo* uscito sulla rivista «Athenäum» nel maggio 1839 si distingue dal precedente non solo per l'abbandono del tono polemico, ma anche per uno studio più attento delle facoltà umane implicate nella creazione dei racconti miracolosi. Già in *Filosofia e cristianesimo* Feuerbach aveva accennato alla natura drammatica della religione, alla funzione della fantasia, al facile passaggio dal bisogno dell'animo alla sfera letteraria[389], qui tutto questo viene sviluppato e connesso a un motivo che diventerà centrale: *la sensibilità*.

Sulla stregua delle critiche illuministiche Feuerbach dedica uno spazio considerevole alla confutazione del miracolo come prova della fede. La critica all'apologetica cristiana, già dichiarata nello scritto precedente, si fonda sui concetti di determinazione ed esperienza, di fatto storico e di corpo effettivo. Anzitutto il miracolo togliendo la «natura determinata delle cose» elimina il criterio stesso dell'esperienza e quindi la possibilità di far ricorso ad essa per dimostrare la sua effettualità[390]. In secondo luogo il fatto storico rientra nelle possibilità casuali e suscita successivamente la fede in esso. Può dunque essere definito «sintetico». Viceversa il miracolo deve avvenire, giacché ancor prima del suo compiersi, esiste una sua «rappresentazione necessaria», la fede in esso. Può dunque essere chiamato «analitico» a tal punto che il suo verificarsi è soltanto una conferma sensibile[391]. Infine il miracolo toglie alcuni aspetti del corpo, ma non altri dimostrando che esso è sostanzialmente un fenomeno ottico, mentre viene contraddetto dal tatto che rimane miscredente[392]. Se Feuerbach ha buon gioco riguardo al

---

388 GW VIII 291.
389 GW VIII 215, 217, 221, 233, 235.
390 GW VIII 295-296, 301, 296-297, tr. it. Nicola Negretti in Id., *op. cit.*, 41-42, 44, 41-42.
391 GW VIII 308-312, 317, tr. it. 49-51, 54.
392 GW VIII 332-335, 339; tr. it. 64-67, 69.

camminare di Gesù sulle acque del lago di Galilea[393], qualche difficoltà incontra con quei miracoli che riguardano altri sensi, quali il gusto, come nel caso della moltiplicazione dei pani o delle nozze di Cana. Egli però osserva come il gusto di per sé non avverta differenze rispetto all'esperienza usuale e quindi non colga il miracolo, che peraltro era già avvenuto[394]. Più volte egli ritornerà in particolare sul realismo del tatto, anche se l'episodio del contatto da parte dell'emorroissa (*Mc* 5,25-29) potrebbe contraddirlo e viene sfruttato in un altro contesto per ribadire la «forza magica» del miracolo[395]. In verità è chiara la sua intenzione di ridurre i racconti a fatti spettacolari[396].

Le affinità e le differenze rispetto all'interpretazione mitologica di Strauss balzano agli occhi. Anche Feuerbach vede nel miracolo la creazione fantastica rispondente a una necessità interiore. Esso è già avvenuto nella fede prima ancora di compiersi. In tal senso egli parla di una «forza» del miracolo che «tende a estrinsecarsi» ed è inesauribile[397]. Egli anzi sembra tener ben presenti i racconti esaminati da Strauss. Tuttavia mentre questi era partito dal contesto storico, rappresentato dalle attese messianiche del popolo ebraico per spiegare il formarsi dei miti su Gesù, con particolare riguardo ai miracoli[398], Feuerbach li tratta piuttosto come esempi di una forza presente, in generale, nell'uomo[399] e documentabile non solo nei vangeli e nell'intera Bibbia, ma anche nella letteratura pagana e nei recenti resoconti sui popoli primitivi[400]. Anche Strauss, influenzato dalla rivalutazione del mito da parte di Schelling e della cultura romantica, mette in luce la creatività dell'immaginazione[401], ma nello stesso tempo cerca di cogliere, mediante l'analisi esegetica, la peculiarità dei singoli testi. Anch'egli considera il miracolo un'affermazione illimitata e violenta dell'uomo sulla natura e

---

393 GW VIII 334-335, tr. it. 66-67.

394 GW VIII 335-337, tr. it. 67-68.

395 GW VIII 306-307, tr. it. 47-48.

396 GW VIII 321, 326, 311 (Nel testo l'esclamazione dello spettatore in italiano: «Da capo!»), 330, tr. it. 57, 61, 50, 63.

397 GW VIII 303, 305, tr. it. 45, 47.

398 Si veda l'ampio capitolo sui miracoli, David Friedrich Strauss, *Das Leben* Jesu, Tübingen 1835-36, repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, II, 1-251, in cui si parte dalla concezione giudaica dei demoni per finire sull'enfatizzazione del miracoloso nei racconti della risurrezione, in cui culmina l'affermazione messianica.

399 Per questo confronto fra Strauss e Feuerbach cfr. Negretti, *op. cit.*, 24-30 (spec. 24, 29-30), 35.

400 GW VIII 317, 319, tr. it. 54. 55.

401 *Das Leben Jesu*, I, 38-39, 51, 62-66, 74.

vi contrappone la signoria ottenuta mediante la tecnica[402], ma in Feuerbach appare più insistente il ricorso al dinamismo antropologico così che i miracoli sono «fenomeni psicologici o, piuttosto, antropologici» e rivelano il bisogno che di essi ha l'uomo[403].

Volendo contrastare l'esaltazione che ogni religione fa della propria particolarità e dei propri miracoli, egli li riconduce a una pretesa generale che però finisce per annullare il loro senso specifico. Così pur rilevando nei racconti dei Romani una simpatia per la natura, che sarebbe totalmente assente presso gli Ebrei[404], un motivo che anticipa gli attacchi antigiudaici più duri dell'*Essenza del cristianesimo*, egli considera caratteristica dei miracoli l'assoluta affermazione della soggettività rispetto alla natura, ridotta a oggetto «indifferente»[405]. Come già nello scritto precedente, l'analisi psicologica si intreccia con una prospettiva storico-culturale. Un tempo, quando la fede era viva, i miracoli avvenivano dappertutto. Infatti non si era ancora stabilita una netta differenza fra soggettività e oggettività e non si era imposto il senso della natura[406]. Tuttavia le creazioni della fantasia mostrano anche la forza del «cuore» che da un lato sente le passioni e i desideri, dall'altro il limite della realtà. Così nel miracolo l'impossibile diventa reale[407]. La risurrezione attua il desiderio dell'immortalità e Feuerbach parla dei neri trasportati in America che si uccidevano sognando di risorgere in Africa[408].

L'energia del desiderio e della immaginazione viene a coincidere con la sensibilità di cui si esaltano ripetutamente i tratti. Il miracolo infatti ha un contenuto «puramente sensibile» e consiste nella combinazione di due eventi egualmente sensibili. Tale combinazione è «arbitraria», unisce «predicati opposti», ma risponde a una necessità interna[409]. Il ricordo vivo di una persona la fa ricomparire con altrettanta vivacità[410]. La forza recondita e la visione rientrano nella sensibilità che risulta quindi impregnata di soggettività e, per questo suo aspetto, differisce dalla ragione[411]. Al di là dell'invito alla razionalità che si eleva all'«idea universale e infinita dell'umanità» e stabilisce per il singo-

---

402 *Das Leben Jesu*, I, 13, 175-176, 211-251.
403 GW VIII 320, tr. it. 56.
404 GW VIII 319-320, tr. it. 55-56.
405 GW VIII 322-323, tr. it. 58.
406 GW VIII 302, 309, tr. it. 45, 49.
407 GW VIII 327-328, 321, 318, tr. it. 61-62, 57, 55.
408 GW VIII 317, tr. it. 54.
409 GW VIII 324-326, 330, 306-308, tr. it. 59-60, 63, 47-48.
410 GW VIII 331, tr. it. 64.
411 GW VIII 308, tr. it. 48.

lo e il determinato i limiti connessi alla realtà e al tempo[412], emerge la potenza di una sfera che non riconosce criteri estrinseci, non si piega alla realtà, né si preoccupa di moralità o immoralità[413]. Come essa sia possibile e quali siano i suoi dinamismi è una questione che impegnerà Feuerbach fino al termine della sua produzione.

La tematica non è certo da sottovalutare nel momento in cui egli recupera l'illuminismo e Kant. Se definisce il miracolo un «fatto dogmatico»[414], già Daub aveva visto in esso l'unione dello storico e del dogmatico. Anche questi aveva sottolineato nell'uomo la sete del meraviglioso, ma aveva distinto fra un meraviglioso del gioco o della fantasia e un meraviglioso della serietà o della religione. Inoltre aveva sì indicato l'antropologia come precondizione alla teologia, ma questa manteneva la sua autonomia. In Feuerbach il recupero di un aspetto schellingiano del suo professore di teologia implica però una riduzione del suo insegnamento[415]. Dietro l'accostamento del miracolo alla fantasia e alla creazione poetica antica si può scorgere anche l'influenza di Herder, peraltro presente nello stesso Strauss[416]. Si tratta di motivi che ben presto giocheranno un ruolo notevole nell'interpretazione antropologica della religione.

11. Critica della filosofia hegeliana

Il saggio che chiude questa fase di avvicinamento all'empiria è *La critica della filosofia hegeliana*, consegnato a Ruge nel maggio 1839 e uscito sugli «Hallische Jahrbücher» nel settembre nello stesso anno. Benché esso rappresenti un passo importante nell'evoluzione del filosofo, la sua genesi appare casuale e la sua storia redazionale piuttosto contorta. Ruge gli aveva proposto la recensione al libro di un giovane entusiasta per la filosofia di Hegel, Karl Theodor Bayrhoffer[417]. Feuerbach vi vide quel-

[412] GW VIII 318, 336, tr. it. 55 (lievemente modificata), 67.

[413] GW VIII 328-329, tr. it. 61-62. Per la visione «geniale» che qui si affaccia e prelude al recupero della sfera simbolica e mitica nella convinzione che la «ragione non governi tutto», cfr. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 368, 378, 424, che vede in Feuerbach un precursore di Durkheim e di Cassirer. Il recupero del pensiero "primitivo" e simbolico sarà più evidente nell'*Essenza della religione*.

[414] GW VIII 315-316, tr. it. 53-54.

[415] Per questo confronto, cfr. Negretti, *op. cit.*, 167-171, che si basa su Karl Daub, *Philosophische und theologische Vorlesungen*, Hrsg. P.K. Marheineke u. T.W. Dittenberger, II, Berlin, 1839.

[416] Cfr. Negretti, *op. cit.*, 20-24.

[417] *Idee und Geschichte der Philosophie*, Marburg, 1838. Cfr. lettere di Ruge del 27 e 31 luglio 1838, GW XVII 317, 318.

la «superstizione», spostata dall'ambito religioso a quello filosofico, che già aveva stigmatizzato nella *Critica della filosofia positiva*: si credeva «all'incarnazione della filosofia in un determinato fenomeno storico»[418]. La richiesta ripetuta di Ruge dovette creare imbarazzo in Feuerbach che avendo un tempo auspicato l'«incarnazione del puro logos» era chiamato a fare i conti più col suo passato giovanile e con il suo maestro[419] che con un libro uscito dalla penna di un giovane, apparentemente acuto[420]. Così nel saggio, spedito più di nove mesi dopo la segnalazione di Ruge, egli nomina solo una volta il libro di Bayrhoffer per la sua pretesa che «l'*idea* della filosofia» abbia trovato la sua realtà «*assoluta*» in Hegel[421], mentre si avventura in un discorso più generale, anche se incompleto, come scriveva a Ruge[422]. Temendo che la sua critica «del tutto senza pretese» venisse respinta come «non speculativa» dai «filosofi speculativi», aveva anche cancellato la «F» con la quale l'aveva firmato[423].

Durante la stesura del saggio, l'interruzione nella pubblicazione sugli «Hallische Jahrbücher» del suo precedente saggio contro Leo lo aveva allarmato e gli aveva insinuato il sospetto che Ruge avesse deciso di «sacrificarlo» agli umori dell'opinione pubblica. Quando questi gli aveva svelato che la vera causa era stata la censura e gli aveva ribadito l'assoluto rispetto della libertà degli autori, Feuerbach aveva notato con soddisfazione che quegli annali rappresentavano un «progresso essenziale» rispetto alla rivista dei «Berlinesi»[424]. Bisognava difendere la «libertà *filosofica*». Ciò significava anche esprimere verso Hegel le perplessità critiche, già emerse nella sua giovinezza. Tuttavia egli riteneva opportuno che la critica non rimanesse nelle mani degli avversari, ma passasse nelle mani di quelli che lo veneravano e riconoscevano il «*buon* spirito di Hegel»[425].

---

[418] GW VIII 207; cfr. l'accenno nella lettera a Ruge del [13 febbraio] 1839, GW XVII 353.

[419] GW XVII 353, cfr. GW XVII 105, tr. it. SF 7.

[420] GW IX 19, dove si sottolinea che si tratta di una testa «molto acuta, pensante e libera». Bayrhoffer (1812-1882) poi durante la rivoluzione del 1848 si batté come democratico e, in seguito perseguitato per le sue idee politiche, fuggì in America dove divenne proprietario agricolo, cfr. per queste notizie, Winiger, *op. cit.*, 153.

[421] GW IX 19.

[422] Mandandoglielo l'8/14 maggio 1839, dice che si tratta solo di un «frammento», GW XVII 363; cfr. anche la nota apposta al titolo, GW IX 16.

[423] GW XVII 364.

[424] Lettera a Ruge del 13 aprile 1839, GW XVII, 361, 362. Cfr. anche per i problemi con la censura, lettera di Ruge, 4 aprile 1839, GW XVII 359. Per la consonanza fra Ruge e Feuerbach nel biasimo agli Hegeliani di Berlino, cfr. lettera di Ruge del 25 febbraio 1839, GW XVII 357.

[425] Lettera del [13 febbraio] 1839 a Ruge, GW XVII 353. Per le perplessità già avute, cfr. di nuovo la nota al titolo, GW IX 16.

Nelle sue intenzioni dunque il saggio non era una rottura completa con la filosofia di Hegel, bensì una correzione di suoi aspetti rilevanti e un netto dissenso verso gli Hegeliani di Berlino. Sintomatica è la distinzione fra l'esposizione esteriore di un pensiero e il suo nucleo o l'insistenza sul valore fondamentale dell'unità rispetto alla differenza. È questo il motivo con cui si apre il saggio facendo risuonare il detto «salomonico», poi ripetuto altre due volte: «Nulla di nuovo sotto il sole»[426]. Anticipando un tema fondamentale dell'*Essenza della religione*, Feuerbach contrappone l'orientale, preso dall'unità e dalla natura, all'occidentale, assorbito nella differenza e nella storia. Mentre al primo è avvicinato, non senza ironia, Schelling, questa pianta «esotica», cresciuta sul suolo tedesco, il secondo è rappresentato dalla filosofia «dominante», quella hegeliana[427]. Oggetto di critica è la filosofia della storia di Hegel con la sua «svalutazione dell'Oriente» per l'Occidente, con la sua visione progressiva e la sua accentuazione dell'attività trasformatrice. «Il metodo hegeliano si vanta di seguire il corso della natura» che culmina nell'uomo, ma ne costituisce soltanto una copia senza vita. Così con le sue distinzioni logiche Hegel è come un entomologo che distingue le varie articolazioni, ma perde l'unità[428], un'idea che presto ispirerà la critica di Feuerbach alle astrazioni della scienza. Al di là delle sue distinzioni, la ragione è chiamata a cogliere il suo principio o il suo orizzonte.

Conformemente all'idealismo, Feuerbach continua a considerare l'uomo come «la verità dell'animale», ma precisa che esso non è la totalità, non può elevarsi a despota e deve riconoscere il suo debito verso l'animale che gli offre fedeltà, sostegno e, perfino, consolazione. Da qui il significato profondo del culto degli animali, un argomento che sarà più ampiamente sviluppato nell'*Essenza della religione*. Alla visione della realtà come processo in cui la fase successiva, pur essendo determinata, pretende di essere la totalità e di aver succhiato il midollo delle fasi precedenti, Feuerbach contrappone la simultaneità delle differenze fondate sull'unità. Qui sussiste tolleranza e liberalità, mentre là si nasconde la violenza di chi strappa agli animali l'autonomia, di chi «preme il cavallo con le sue natiche», di chi uccide lo zibellino «per fare del suo pelo uno degli elementi dell'acconciatura della va-

---

426 GW IX 16, 20, 44, tr. it. SF 47, 51, 78, cfr. *Eccl.* 1,9.

427 GW IX 16-17, tr. it. SF 47 (qui Cesa suggerisce che il cenno ironico si ispiri a un passo schellingiano).

428 GW IX 17-18, tr. it. SF 47-48.

nità umana»[429]. Benché alla fine l'uomo tributi loro un qualche riconoscimento per «compassione», non risarcisce i danni. Questa critica richiama quella del *Leibniz* e del *Bayle* al punto di vista egoistico e pratico[430], ma si estende ora alla filosofia di Hegel accennando ai pericoli insiti nell'esaltazione della storia umana e nell'abbandonarsi al tempo «esclusivo» e «monarchico», piuttosto che allo spazio tollerante[431]. Il tempo, riconosciuto come condizione del processo, fa sì che questo abbia sempre momenti contingenti e determinati, che non possono valere come assoluti. Se il concetto hegeliano di superamento come *Aufhebung* è già implicitamente messo in discussione, l'esplicito rifiuto di una religione o di una filosofia assoluta si rivolge contro i seguaci «ortodossi» di Hegel, ma coinvolge lo stesso Hegel, che, ammettendo una religione assoluta con il suo determinato sviluppo storico e dogmatico, aveva già delineato una concezione affine. Il passaggio dalla religione alla filosofia era facile, come Feuerbach aveva dichiarato nella lettera a Ruge. Si poteva così credere che lo spirito avesse trovato la sua attuazione adeguata, non già un «organo», legato a un tempo determinato[432].

Viceversa bisognava chiedersi se il «genere» potesse realizzarsi in un individuo, l'arte in un artista, la filosofia in un filosofo. Come si vede l'impianto idealistico non viene sconfessato, anzi si afferma la priorità e inesauribilità dell'universale da parte dell'individuo e del tempo. Se dunque l'amore induce a vedere in un individuo il genere, la ragione fa comprendere che solo l'insieme degli uomini costituiscono l'umanità, secondo la citazione di Goethe[433]. L'ambiguità dell'universale che, come genere, da un lato è quell'unità sempre identica al di sotto delle differenze, dall'altro coincide con tutti gli uomini esistenti nel tempo e nello spazio giocherà un peso rilevante nell'*Essenza del cristianesimo*. Qui esso serve a negare una sua presunta incarnazione in un singolo individuo, giacché in tal caso non solo renderebbe superflua la molteplicità, secondo una concezione ricollegata da Feuerbach alla filosofia di Leibniz, ma anche la storia. «Tra incarnazione e storia c'è una assoluta incompatibilità»[434]. Proprio perché la prima comporterebbe la rovina della seconda, i primi cristiani si aspettavano la fine del mondo. Di nuovo l'attesa escatologica è vista come radicata

---

429 *Ibidem*.
430 Si parla dell'«egoismo dell'industria umana», GW IX 18, tr. it. SF 49.
431 GW IX 17-18, tr. it. SF 48-49.
432 GW IX 19, 20, tr. it. SF 50, 51.
433 GW IX 20, tr. it. SF 51.
434 GW IX 21, tr. it. SF 52.

nell'essenza originaria del cristianesimo. Il discorso viene applicato a Hegel. Se la sua filosofia è assoluta, non c'è più futuro per il pensiero, anzi scompare il tempo[435].

La tensione dei giovani hegeliani verso il futuro e il rinnovamento prende voce. Ogni filosofia, anche quella di Hegel, è figlia del suo tempo. Questo però continua e fa sì che il nuovo diventi vecchio. È naturale che ogni filosofo ritenga di non avere presupposti, ma si tratta di un'illusione che presto viene smascherata. In proposito è illuminante la pretesa di Hegel di essersi posto criticamente il problema del cominciamento. Non è stata questa la via per partire davvero senza presupposti? Per niente affatto. Feuerbach dimostra che questa problematica lo collega a Fichte e alla sua istanza formale secondo cui il «per noi» avrebbe dovuto valere «per se stesso» e l'esposizione, l'apparire di un pensiero avrebbe dovuto coincidere col pensiero in sé[436]. Questo significava elevare ad assoluto un sistema con le sue articolazioni logiche. Hegel sarebbe dunque incorso in questo errore mettendosi al seguito di Fichte. Come si vede, la critica di formalismo, già avanzata nelle *Lezioni* di Erlangen, si è ora articolata colpendo direttamente il sistema. Essendo questo ridotto a forma espositiva, viene caratterizzato dal tempo e non può riguardare il pensiero in sé[437].

In proposito si affronta il problema del rapporto fra mediazione e immediatezza. Già nella *Storia della filosofia moderna* la mediazione concettuale, fornita dalla prova ontologica, attingeva la sua validità dall'immediatezza del pensiero, emblematicamente rappresentata dal *cogito* di Cartesio[438]. Rispetto a Jacobi tale immediatezza era stata ulteriormente approfondita. Ora questo pensatore viene di nuovo rievocato come esponente di una forma soggettiva e sentimentale di immediatezza, a differenza dell'immediatezza del pensiero[439].

Se già nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* si era distinto fra il pensiero come tale e i pensieri degli individui, soggetti alla successione e al tempo, ora questo secondo livello è occupato dalla mediazione che è sia un percorso da un inizio a una fine, sia comunicazione agli altri. Sotto il primo aspetto si riprende l'idea hegeliana secondo cui il pro-

---

[435] GW IX 22, tr. it. SF 53-54. Per la difficoltà di conciliare l'assolutezza dell'evento salvifico con il proseguimento della storia, cfr. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, 25-42, tr. it. 62-79.

[436] GW IX 23, 24-25, tr. it. SF 55-56.

[437] GW IX 25-26, tr. it. SF 57-58.

[438] GW II 249, 254, 255, 263, 276, 279; GW VIII 17.

[439] GW IX 26, tr. it. SF 59.

cedere sia nello stesso tempo un retrocedere al vero inizio, ma alla fine la mediazione è «tolta» e si attinge la fonte originaria. La circolarità è dunque una forma esteriore in cui la mediazione si nega e il pensiero si dà come «attività *immediata*», ossia «autoattività»[440]. Benché, secondo Feuerbach, questo approdo sia presente nel pensiero di Hegel, che «ritratta nel risultato il processo di mediazione», rimane il dubbio circa il valore obiettivo del percorso e della mediazione «dato che la forma è posta come essenzialità oggettiva»[441]. Feuerbach applica qui al suo maestro il metodo genetico-critico distinguendo nella sua filosofia una forma relativa al tempo e criticabile da un nucleo, valido e attuale, giungendo a un'interpretazione molto personale. Così la mediazione viene ridimensionata ed equiparata alla comunicazione, al linguaggio, alla trasmissione agli altri di un pensiero che è già in noi. In un primo momento questa sfera appare secondaria. In essa si riuniscono un io e un tu e mediante l'accordo stabiliscono una verità, ma si tratta solo di una «conferma» di quanto è già vero in sé[442]. Anche in noi avviene una sorta di linguaggio interiore per rendere chiare a noi stessi le nostre idee, ma facciamo comparire dinanzi idee che «scaturiscono immediatamente» in noi e «ci vengono senza che noi sappiamo come». Così se la comunicazione è «la *realizzazione del genere*», questa rinvia a un'unità più profonda che, di nuovo, è chiamata spirito. In tal senso «ogni sistema filosofico è soltanto *espressione*, soltanto *immagine* della ragione», ma se non è preso come un mezzo, «limita e corrompe lo spirito», anzi «uccide lo spirito di inventiva». È essenziale in tal senso la distinzione paolina di spirito e lettera[443]. Tuttavia nel proseguo del saggio il genere prende il sopravvento e la comunicazione assume un rilievo molto più deciso.

Il passaggio è suggerito dal rapporto fra forma e contenuto, rispetto al quale Feuerbach riconosce a Hegel il merito di aver insistito sulla loro corrispondenza e di averne dato prova impareggiabile dimostrandosi «il più perfetto artista filosofico». In lui si sarebbe attuata l'«*assoluta autoalienazione*» della ragione assumendo in sé i contenuti em-

[440] GW IX 26-27, tr. it. SF 59-60.

[441] GW IX 33, tr. it. SF 66.

[442] GW IX 29, tr. it. SF 62. In questa idea Arndt, *Unmittelbarkeit*, 507, 509, 517 ha visto scomparire la mediazione logica in una mediazione puramente formale, non vera, in cui i termini rientrano nella finitezza. Di per sé la verità esisterebbe già da prima. Su questo punto però Feuerbach cercherà di ritornare e un primo accenno si può scorgere nel seguito del discorso e nel rinvio a una sorta di comunicazione interiore.

[443] GW IX 31, 27, 32, tr. it. SF 63, 60, 64-65.

pirici, come dimostrerebbe la sua filosofia del diritto con la deduzione perfino del maggiorascato[444]. La posizione di Feuerbach al riguardo contiene varie implicazioni. Anzitutto egli mostra come l'insufficiente distinzione in Hegel fra la forma e il contenuto finisca per giustificare sia quanti difendono come essenziale nel suo sistema la mediazione effettuata, sia quanti sostengono il contrario[445]. Tuttavia la posta in gioco appare molto più alta. Da un lato le forme logiche del giudizio rientrano nella comunicazione e sono «forme linguistiche astratte, elementari», «empiriche». Dall'altro lato possono essere ricondotte alla metafisica secondo il «profondo pensiero di Hegel»[446] ponendo il problema del rapporto fra la comunicazione e l'essere.

Come abbiamo visto, fin dalle *Lezioni di logica e metafisica* Feuerbach aveva rivendicato all'essere un'importanza maggiore rispetto a quella riconosciutagli dal maestro. Ora egli contesta a Hegel di non averlo preso effettivamente come vero inizio, ma di aver presupposto già molti concetti come immediatezza, mediazione, quiete, che uno scettico avrebbe potuto mettere in discussione. Inoltre aveva già introdotto la contrapposizione fra l'apparenza dell'inizio e la verità del risultato presupponendo la *Fenomenologia*. Infine l'essere indeterminato non era che il concetto di essere e in tal senso la *Logica* rimaneva solo all'interno di sé[447]. Da qui l'accusa a Hegel di non aver dimostrato nulla[448].

Se precedentemente la dimostrazione riguardava solo l'esposizione esteriore, ora essa incide nel nucleo stesso. «Nella dimostrazione il pensatore si scinde; egli contraddice se stesso; e il pensiero si può considerare dimostrato soltanto quando ha affrontato e superato questa opposizione di sé a se stesso». Riaffiora qui il termine della dialettica che Feuerbach aveva più volte addotto nelle *Lezioni* di Erlangen. «La dialettica non è un monologo della speculazione con se stessa, ma un dialogo della speculazione e dell'empiria». Essa riguarda il sorge-

---

444 GW IX 32-33, tr. it. SF 65-66.

445 GW IX 33, tr. it. SF 66.

446 GW IX 30, 34, tr. it. SF 62, 67-68.

447 GW IX 35-37, tr. it. SF 67-70. G. Ballanti, *Il problema dell'essere in Ludwig Feuerbach*: «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1951, 127-130, 134, 139, sottolineò lo sforzo di Feuerbach per recuperare l'essere, ma valutò inadeguato il risultato che sarebbe stato condizionato dai concetti idealistici di stampo hegeliano, prima appresi e poi rifiutati. Per l'importanza della contestazione al punto di partenza della *Fenomenologia* e della *Logica*, che non verrebbe dalla sua «incomprensione verso la mediazione», ma dalla ricerca di un «approccio immediato alla natura», cfr. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, 207.

448 GW IX 38, tr. it. SF 72.

re stesso della filosofia, che, se vuol essere «senza presupposti», deve avere «la libertà e il coraggio di mettere in dubbio se stessa», deve «generarsi dal proprio contrario»[449]. Questo contrario è l'intelletto che «ricusa» la logica e si mantiene all'essere determinato, ma anche l'intuizione sensibile, legata all'individuale e difesa appunto dall'intelletto, o, più genericamente la «non filosofia[450]. Mentre la scienza fonda il suo procedere astratto sulla «rottura» coi sensi, la filosofia «media questa rottura»[451] e trova la propria origine nell'altro da sé. Questo movimento è chiamato «alienazione» (*Entäußerung*).

Mentre prima Feuerbach aveva visto nell'esposizione della filosofia di Hegel l'«assoluta alienazione», ora si corregge e parla di una «finta» alienazione, giacché il filosofo non sarebbe mai uscito dalla propria idea nella vera alterità[452]. Anche l'accusa di aver dato troppa importanza alla mediazione e alla dimostrazione si capovolge e sfocia nella constatazione che queste non erano essenziali e fin dall'inizio Hegel era persuaso della propria verità[453].

A riprova Feuerbach prende pure l'inizio della *Fenomenologia* e mostra la differenza fra la negazione «sensibile» del «qui» e dell'«ora» e la negazione astratta fatta valere da Hegel. Mentre la prima vedrebbe sostituirsi l'individuale con un altro individuale, la seconda passerebbe all'universale del concetto e della parola. Da un lato il sensibile individuale è la viva «confutazione» del linguaggio universale e come tale rimane inesprimibile, dall'altro Hegel lo trasforma in «haecceitas» operando una «non mediata rottura con l'intuizione sensibile»[454], un

---

449 GW IX 37, 38, tr. it. SF 69, 70.

450 GW IX 36-37, 42, tr. it. SF 69, 75. Più volte Arndt mostra che il ragionamento di Feuerbach rientrerebbe secondo Hegel nella logica dell'intelletto e della finitezza (*Unmittelbarkeit*, 505, 509, *"Nicht-Selbst und Selbst"*, 68-69. Di questo Feuerbach stesso appare consapevole nella misura in cui non accetta più che i contrasti si risolvano nell'attività mediatrice della ragione. Anche Arndt riconosce questa preoccupazione in Feuerbach, ma, come vedremo, ritiene che ad essa il filosofo abbia risposto in maniera inadeguata lasciando egli stesso scomparire i contrasti in universalità astratte (*Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs "Kritik der unreinen Vernunft"*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität*, Hrsg. Jaeschke, 45, 40, 44, 46; Id., *"Nicht-Selbst und Selbst"*, 69, 73-75).

451 GW IX 42, tr. it. SF 75.

452 GW IX 39-40, 45, tr. it. SF 72-73, 78.

453 GW IX 40, tr. it. SF 73. Come ha osservato Arndt, *Vernunft im Widerspruch*, 34-35 Feuerbach critica Hegel anche perché la sua mediazione non sarebbe vera, non si confronterebbe con gli opposti e il risultato sarebbe già presente fin dall'inizio. Questo rilievo va inserito nel complesso rapporto fra immediatezza e mediazione, sul quale ritorneremo.

454 GW IX 44-45, 43, tr. it. SF 77-78, 76. In questa confutazione Werner Maihofer, *Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, in: *Existenz und Ordnung. Festschr. F. Erik Wolf zum 60. Geburtstag*, Hrsg. Th. Würtenberger, W. Maihofer u. A.

errore che Feuerbach ravvisa in «tutta la filosofia moderna a partire da Cartesio e Spinoza», ma vede culminare nel predominio del soggetto, affermatosi con l'idealismo[455]. Se Schelling ha avuto il merito di affermare l'oggettività della natura, l'ha però fatta vivere con la vita dello spirito identificandola con questo. Avendo poi attribuito ad entrambi il predicato di assoluto ha finito per trasformare questo in soggetto facendone qualcosa di indeterminato e oscuro e affidandosi all'immaginazione e alla fantasia[456]. A questa deformazione Hegel nella sua autonomia e sobrietà ha reagito rivalutando le istanze del razionalismo e della critica, ma non ha saputo fondare una filosofia che fosse «genetico-critica», ossia andasse alle proprie origini. Così non ha saputo cogliere l'empiria nella sua verità, non ha riconosciuto l'importanza delle cause seconde, dei motivi naturali ed è rimasto imbrigliato nella identità di soggetto e oggetto, propria dell'idealismo[457]. Non solo Schelling è caduto nel «misticismo del calzolaio di Görlitz», ma anche la filosofia di Hegel è una «*mistica razionale*»[458].

Queste critiche mostrano in Feuerbach una concezione difficile da comporre in unità. Nella seconda parte del saggio viene affermata l'esigenza che la ragione si medi col suo altro riconoscendolo addirittura come suo principio, nella prima parte invece è, come tale, immediata in se stessa[459]. Andando fuori di sé per trovare se stessa, rischia di cadere nel suo opposto, nell'irrazionalismo. Eppure proprio nelle ultime pagine Feuerbach insiste sul fatto che non si possa contrapporre

Hollerbach, Frankfurt/Main, Klostermann 1962, 248-251 vede un iniziale recupero dell'individualità che si completerà nei *Principi della filosofia dell'avvenire* superando la visione dell'individuo come semplice caso di realizzazione del genere. Thies, *Die Verwirklichung der Vernunft*, 297-300 vede in questa critica di Feuerbach la contestazione dell'idea hegeliana secondo cui l'immediato sarebbe solo apparente, quindi negativo.

455 GW IX 42, 38, tr. it. SF 75, 71.

456 GW IX 46-51, tr. it. SF 79-84.

457 GW IX 51-53, 60, tr. it. SF 85-87, 95.

458 GW IX 51, 53, 60, tr. it. SF 84, 87, 95.

459 Su questa contraddizione fa leva Arndt, che osserva come già in Hegel l'immediatezza aveva importanza, ma entrava nel processo di mediazione passando dall'immediatezza non mediata dell'inizio all'immediatezza mediata del risultato. In Feuerbach invece i due momenti si separerebbero impedendo una sintesi coerente (*Unmittelbarkeit*, 519-523; *Vernunft im Widerspruch*, 34-35); sull'inseparabilità di mediazione e immediatezza in Hegel, cfr. anche Jaeschke e Schuffenhauer, *Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe*, 176 che rinviano alla *Scienza della logica* (*Gesammelte Werke* XXI, 54). Tuttavia è chiaro che per Feuerbach un'unione stabilita sotto l'egida del concetto era inadeguata. Secondo Thies, *Die Verwirklichung der Vernunft*, 297-298 Hegel ha avuto un concetto prevalentemente negativo dell'immediatezza, da qui lo sforzo di Feuerbach per recuperarne il valore positivo. Su questo tema vedremo in seguito anche altri interventi in relazione agli scritti successivi di Feuerbach.

all'essere il nulla, in sé vuoto, che il contrasto debba essere collocato nell'ente determinato e che la materia non sia oscura, ma trasparente[460]. Rigorosamente parlando, si potrebbe spiegare, in senso idealistico, che la ragione ritrovando nell'altro la propria origine, stabilisce ancora la propria identità e quindi non esce effettivamente da sé, anzi al di là dell'opposizione attinge la propria immediatezza. Tuttavia il rifiuto dell'identità di soggetto e oggetto[461] conduce in un'altra direzione. Al di là del tono quasi messianico con cui, nella conclusione, si proclama il «ritorno alla natura» come «unica fonte di salvezza», il problema della conoscenza rimane, anzi, mentre ci si allontana dall'idealismo, sembra complicarsi. Da un lato l'individuo ha il proprio limite nel genere umano, dall'altro lato questo avendo come oggetto l'universo, è «cosmopolitico». Fra la natura come insieme della realtà oggettiva e l'essenza umana sembra confermarsi un'unità non molto dissimile da quella sostenuta dagli idealisti[462]. Il cammino verso un distacco completo dall'idealismo sarà ancora lungo e porterà all'inversione del soggetto conoscitivo nelle *Tesi preliminari* e nei *Principi* e all'idea della natura non umana nell'*Essenza della religione* con un dialogo sempre più stretto con Kant.

---

[460] GW IX 58-60, tr. it. SF 93-95. Sul rifiuto di contrapporre il nulla all'essere è critico, Arndt, *"Nicht-Selbst und Selbst"*, 70-76 che vi vede l'affermazione di un essere «meramente positivo» (75) che non sorregge le contraddizioni e le relazioni con l'altro da sé. Per Feuerbach tuttavia le relazioni, così come erano concepite da Hegel, finivano per essere esteriori e per annullarsi in un concetto superiore, come abbiamo visto fin dall'inizio a proposito della determinazione e dell'essere.

[461] GW IX 53, tr. it. SF 87.

[462] GW IX 60-61, tr. it. SF 94-96. In campo marxista si era affermata la tendenza a vedere in questo saggio la rottura con Hegel e nell'*Essenza del cristianesimo* l'affermazione della nuova concezione materialistica, secondo il canone enunciato da Engels. A questa linea si atteneva ancora, Werner Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965, 1972², 25. Tuttavia anche Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957, pur ispirandosi a una visione ben diversa, ha visto nel saggio «una critica definitiva della filosofia hegeliana» (40). Molto più recentemente Falko Schmieder, *op. cit.*, 75-76, 107 ha interpretato il saggio nel senso che mirerebbe fondamentalmente a una visione materialistica, pur non dandole una formulazione adeguata. Per la tesi secondo cui questo saggio vuol essere una decisa correzione della filosofia hegeliana, ma non ancora una sua definitiva rottura con essa, cfr. già Rambaldi, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, 34, 42-43.

12. *Christian Kapp e la nuova filosofia fra vulcanismo e nettunismo*

La *Critica della filosofia hegeliana* usciva il settembre 1839, mentre Feuerbach, l'8 di quel mese, salutava con gioia la nascita della sua prima figlia Eleonore (1839-1923). Essa fu battezzata e il padrino fu Christian Kapp, l'amico che non aveva ancora smesso di adoperarsi per trovare una cattedra a Feuerbach. Molti aspetti li univano: ambedue avevano avuto uno stretto rapporto col teologo Karl Daub e avevano ricevuto una formazione hegeliana. Anche Kapp aveva iniziato l'insegnamento della filosofia a Erlangen, dove era stato professore straordinario dal 1823. Si era però messo in congedo presto, nel 1832, presumibilmente per le difficoltà incontrate nell'ambiente. Feuerbach aveva pensato alla possibilità di occupare la sua cattedra, ma, come abbiamo visto, il senato gli era stato contrario. Kapp, trasferitosi a Heidelberg, aveva sposato una donna agiata, era ritornato all'insegnamento universitario ed era diventato ordinario. Egli non solo aveva conosciuto Feuerbach dai tempi di Erlangen, ma anche il luogo di Bruckberg e la stessa famiglia in cui Feuerbach sarebbe entrato. I rapporti fra i due furono particolarmente stretti fino al 1848, quando entrambi combatterono a fianco per la democrazia, poi si allentarono, ma Feuerbach visitò ancora il vecchio amico nel 1868[463].

Un gesto di gratitudine verso di lui è rappresentato dalla recensione uscita anonima sugli «Hallische Jahrbücher» nel dicembre 1839 in relazione a un opuscolo pure anonimo che presentava le opere di Kapp e che forse era dello stesso Feuerbach[464]. Questi anche prima si era preoccupato perché uscissero recensioni alle opere dell'amico[465], ora però prende la penna personalmente, pur precisando a Ruge di avere un rapporto critico con l'amico e di stimare di più la verità che l'amicizia[466]. Anche in altre occasioni egli recensirà o segnalerà opere di amici e talvolta finirà per pentirsene.

Nella recensione egli non manca di rilevare un certo caos nella stesura delle prime opere[467], in cui considerazioni di teologia, storia

---

463 Cfr. lettera a Wilhelmine Feuerbach, 11 settembre 1839, GW XVII 371-372; Winiger, *op. cit.*, 158-159; per i sentimenti di amicizia verso Daub da parte di Kapp, cfr. l'accenno di Feuerbach, GW IX 69.

464 *Dr. Christian Kapp und seine literarische Leistungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, Brockhaus, 1839. Per questa ipotesi, cfr. GW IX p. VII; Winiger, *op. cit.*, 159.

465 GW XVII 211, 213.

466 A Ruge, 4 novembre 1839, GW XVII 378.

467 GW IX 70.

universale e filosofia si moltiplicano mostrando la natura vulcanica dell'uomo[468]. In effetti il tema che attira di più Feuerbach è proprio il vulcanismo, trattato da Kapp in antitesi al nettunismo[469]. Benché questo alla fine abbia prevalso, Feuerbach sente il fascino delle pagine di Kapp sulle grandi esplosioni delle forze telluriche e del fuoco, poi domate dall'acqua[470]. Egli vi avvertiva un motivo familiare, legato al suo nome[471], ma anche la risposta alla sua crescente passione per le pietre che «parlano», una passione inculcatagli proprio dall'amico. Lo sguardo estetico emerge anche dal commento a un altro libro di Kapp sull'Italia[472], nel quale Feuerbach sottolinea l'ideale di una sintesi della forza del nord con la grazia del sud e vede pacificarsi il vulcanismo per la «magia dell'arte»[473].

Oltre ad esaltare l'energia di un uomo avvicinato, per l'impulso etico, a Fichte[474], egli gli tributa la propria ammirazione per la vastità degli interessi empirici. Come già nella *Critica della filosofia hegeliana*, emerge l'esigenza che questi siano assunti dalla filosofia, la scienza del tutto, il legame universale, conforme alla monade[475]. Fra gli aspetti negativi, che secondo la lettera a Ruge era possibile intravedere fra le righe della sua recensione[476], appare il pericolo della dispersione e dell'eclettismo[477]. Non era facile la sintesi auspicata fra speculazione ed empiria[478].

13. *L'amore della verità sulle tracce di Kant e Fichte*

Feuerbach recensiva un altro libro di Karl Bayer[479] di nuovo apprezzando la sua concezione dell'etica, ispirata a Fichte[480]. In parti-

[468] GW IX 71, 75.
[469] Si tratta del libro di Kapp, *Neptunismus und Vulkanismus in Beziehung auf v. Leonhards Basaltgebilde*, Stuttgart, 1834, cfr. GW IX 71-75.
[470] GW IX 74-75.
[471] Cfr. lettera a Kapp del 25 ottobre 1839, GW XVII 374-375.
[472] *Italien. Schilderungen für Freunde der Natur und Kunst*, Berlin, 1837.
[473] GW IX 50.
[474] GW IX 65, 69.
[475] GW IX 67, 66.
[476] GW XVII 379.
[477] GW IX 64.
[478] GW IX 67.
[479] *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, Erlangen, Palm, 1839. La recensione uscì nell'aprile 1840 con la firma: "...*ch*".
[480] GW IX 91, 92.

colare approvava l'idea che il pensiero fosse un atto etico, sgorgato dall'amore per la verità, che era la prima virtù[481]. Bastava osservare l'empiria, non quella comune, ma quella «fondata sulla critica», che era un «*atto filosofico*» e risaliva alla fonte, per riconoscere l'unione di virtù e scienza negli esempi dell'antichità. Allora i filosofi erano stati anche sapienti e si erano battuti contro la «fede immorale della teologia pagana»[482]. Il pensiero era dunque «attività disinteressata»[483]. Ritornano qui le idee della teoria disinteressata, ma vengono unite strettamente alla moralità, con un rinnovato riferimento a Fichte.

Al riguardo Feuerbach registrava da un lato il debito di Bayer verso Kant e Fichte, dall'altro la critica a Hegel per aver presentato lo stato come «realtà della volontà sostanziale», «fine in sé»[484]. In antitesi mostrava come Bayer avesse subordinato lo stato «agli scopi dello spirito e della moralità» e avesse osservato da un lato l'impossibilità da parte dello stato di rendere buoni i cittadini mediante una sorta di «ordine meccanico», dall'altro le condizioni moralmente non migliori degli stati moderni. Anzi quelli che come Anassagora e Socrate erano stati accusati di empietà, avrebbero corso i medesimi rischi anche oggi, come dimostrava il caso di Fichte[485]. Feuerbach presentava questi pensieri notando la loro netta divergenza da quelli «piccolo borghesi»[486]. Egli che, come abbiamo visto, aveva trascurato la filosofia del diritto di Hegel e il suo concetto di stato, si sentiva piuttosto dalla parte di quelli che levavano la voce contro l'oppressione e gli intrighi del potere.

L'elogio della libertà si univa all'esaltazione dell'amore[487] e alla rivalutazione del bisogno sollevando una delle poche critiche al libro. Rettificando quanto egli stesso aveva sostenuto, Feuerbach negava che il bisogno fosse «empirico, comune, non nobile». Era piuttosto espressione di «libertà», anche se occorreva distinguere fra i bisogni e lasciarsi guidare da quelli più alti. Tuttavia anche l'amore era «bisogno di un *altro*»[488]. Si annunciava un tema che avrebbe avuto importanti

---

[481] GW IX 82-85, 87.
[482] GW IX 85.
[483] GW IX 87.
[484] GW IX 88, 89.
[485] GW IX 90-91. Per il valore emblematico assunto nel gruppo riunito attorno a Ruge da Fichte, come assertore dell'emancipazione, basta ricordare che Köppen scriverà l'articolo *Fichte und die Revolution*, che sarà pubblicato con altri pezzi sgraditi alla censura, fra cui le *Tesi preliminari* di Feuerbach, in: *Anekdota* (1843), cfr. GW XVIII, 168 e Heinz Pepperle, *op. cit.*, 41-42.
[486] GW IX 95.
[487] GW IX 92-93.
[488] GW IX 98-99.

sviluppi fino agli ultimi scritti. Intanto erano significativi sia l'appello all'empiria e all'osservazione degli esempi storici, sia l'insistenza sullo slancio etico. Questi tratti avrebbero caratterizzato anche l'*Essenza del cristianesimo*, la cui stesura era già iniziata.

CAPITOLO SESTO

CRITICA AL CRISTIANESIMO

1. *L'*Essenza del cristianesimo

1.1. *Genesi e struttura*

La gestazione dell'*Essenza del cristianesimo* fu lunga. Quando il 9 marzo 1839 Feuerbach annunciava a Kapp l'uscita del *Bayle*, diceva che era il «preludio di un'opera maggiore» che avrebbe trattato anche dell'Antico Testamento e quindi si sarebbe avvicinata agli argomenti dell'amico[1]. Appare dunque chiara la continuità fra l'opera sullo scrittore francese e quella sul cristianesimo. Nell'autunno di quell'anno egli doveva essere già immerso profondamente nel suo «tema» giacché diceva di aver potuto sottrarre solo pochi giorni per la recensione agli scritti di Kapp e questi gli esprimeva la sua riconoscenza per la «grandezza del sacrificio» compiuto nell'interrompere il suo «profondo lavoro»[2]. Alla fine di novembre scriveva a Ruge di essere alle prese con un'opera che incideva «profondamente sulle questioni vitali dell'epoca» e che avrebbe smascherato le «*illusioni della teologia*», un diavolo che l'aveva tenuto «fra i suoi artigli sotto forma di angelo». Per questo aveva ampiamente consultato la «vecchia dogmatica cattolica», «Pietro Lombardo, i decreti conciliari, San Bernardo, il noioso Ambrogio etc.»[3]. La filosofia speculativa aveva rafforzato il dominio di quelle illusioni. Se Kant aveva scritto la *Critica della ragion pura*, egli si stava occupando di una *Critica della ragione impura*. Egli sperava di concludere in inverno il lavoro nelle sue «parti principali»[4]. La lettera fu parzialmente pubblicata da Ruge sugli «Hallische Jahrbücher» del 14 gennaio 1840 nella rubrica «Wastebook» come annuncio del libro imminente col titolo «Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen

---

[1] GW XVII 358. Kapp aveva scritto anche *Über den Ursprung der Menschen und Völker nach der Mosaischen Genesis*, Nürnberg, 1829.

[2] Lettere a Kapp e di Kapp, 25 ottobre e 2 novembre, GW XVII 373-374, 377.

[3] GW XVII 383. In effetti l'*Essenza del cristianesimo* è costellata da queste testimonianze, cfr. tr. it. Tomasoni, Bari, Laterza, 1997, 359-360.

[4] A Ruge, fine novembre 1839, GW XVII 383-384.

Vernunft»[5]. Era già stabilito anche che esso venisse dato all'editore Wigand[6]. Nel giugno del 1840 Feuerbach dichiarava a Kapp che l'opera era «finita» ed era pronta per la stampa. Non avrebbe potuto lasciarla giacere a lungo senza consegnarla all'editore[7]. Un rinvio della pubblicazione era sembrato opportuno in seguito alla possibilità, che si era profilata, di una sua chiamata all'università di Freiburg. Kapp si era di nuovo impegnato in prima persona per perorare la sua causa e aveva anche coinvolto amici, ma aveva chiesto a Feuerbach di pensare alle sue responsabilità paterne e di non guastare tutto con la pubblicazione dell'opera che poteva suscitare reazioni negative[8]. Feuerbach, pur dubitando che in una «università cattolica» l'autore del *Bayle* venisse ben accolto, aveva pazientato e mandato il suo curriculum. Pare che il governo del Baden fosse favorevole, mentre nella facoltà c'erano decise resistenze[9]. I mesi passarono. Feuerbach sicuramente continuò la sua opera di redazione e revisione. Il 5 gennaio 1841 descriveva a Wigand il contenuto del suo lavoro spiegandogli che dimostrava come il «segreto della teologia», ma anche della «filosofia della religione» fosse «l'antropologia» o la «psicologia». Egli elencava anche i capitoli, che corrispondono sostanzialmente a quelli dell'opera finita. Sottolineava che il risultato non era soltanto «negativo e critico», ma anche «positivo» «riconoscendo» l'oggetto dove lo meritava. Aggiungeva anzi che aveva seguito il metodo «*genetico-critico*» mirando a una sorta di idroterapia. Proponeva infine che l'opera uscisse anonima con uno dei seguenti titoli: «γνῶθι σαυτόν», oppure: «i *segreti della religione* o le *illusioni della teologia*» o ancora: «analisi dei misteri della dogmatica cristiana e della filosofia della religione»[10]. Mentre nel primo titolo si può ritrovare un motto caro a Feuerbach e collegabile all'esame dei limiti e delle possibilità umane, secondo l'esempio di Socrate e di Kant[11], negli altri si indicano gli argomenti con cui egli si era particolarmente confrontato. Sui possibili titoli egli ritornerà nelle lettere

---

[5] Ruge la introduceva parlando di un «giovane studioso» la cui importanza si sarebbe imposta ancor più di prima «nei più seri conflitti della ipocrita teologia contro la sana scienza», GW IX 80. Per la riscoperta di questo annuncio, cfr. Enrico Rambaldi, *La prima presentazione de "L'Essenza del cristianesimo"*, «Rivista di storia della filosofia» (1966), 291-292.

[6] Lettera di Ruge, 4 dicembre 1839, GW XVII 386.

[7] 22/23 giugno 1840, GW XVIII 18.

[8] 5 aprile 1840, GW XVIII 11-12.

[9] Winiger, *op. cit.*, 161.

[10] GW XVIII 48-50.

[11] Cfr. nel corso di Erlangen sulla *Storia della filosofia in rapporto alla logica e metafisica*, GW XIII 250.

successive, mostrando una preferenza per il primo, ma aggiungendone altri[12]. Solo il 5 maggio egli proporrà come titolo definitivo: «Das Wesen des Christentums»[13].

Nel frattempo il lavoro di revisione delle bozze era portato a termine grazie alla collaborazione di Ruge[14]. Così, quando il fratello Anselm gli chiedeva di soprassedere ancora alla pubblicazione[15], l'opera era già in redazione per la stampa. Usciva nel giugno 1841, quando le prospettive di Freiburg erano definitivamente sfumate. L'editore, nel trasmettergli la notizia, gli parlava del grande interesse suscitato nei librai e della eventualità di una seconda edizione[16]. Il libro, benché venisse subito proibito in Austria e in altri stati, sembrava già esaurito in agosto. Nell'autunno Feuerbach, su incarico dell'editore, pensava a una seconda edizione, arricchita di nuovo materiale e più approfondita[17].

Se si tiene presente la lunga storia redazionale, si comprendono meglio la struttura e il movimento dell'opera con nuclei concettuali in tensione fra loro. Dopo due capitoli introduttivi sull'essenza dell'uomo e della religione in generale, essa si articola in due parti: la prima, molto più ampia, imperniata sull'accordo fra religione ed essenza umana, la seconda, molto più breve, focalizzata sulla loro contraddizione. Alcuni argomenti compaiono due volte, come nel caso della Trinità, valorizzata nella prima parte in quanto esprimerebbe l'essenza comunitaria dell'uomo e respinta nella seconda in quanto dottrina contraddittoria e sofistica. A quale delle due parti dare la preminenza? A quella positiva o a quella negativa? Secondo l'analogia con la *Critica della ragion pura*, suggerita da Feuerbach si potrebbe pensare che la prima parte corrisponda all'estetica e all'analitica, la seconda alla dialettica con lo sviluppo delle contraddizioni[18]. Sulla prima si sarebbe concentrata l'attenzione di Feuerbach, quando pensava di chiamare l'opera «i segreti della dogmatica cristiana»[19] ricalcando i titoli di gran parte dei capitoli. Non aveva però neppure escluso un titolo che sottolineasse la critica[20].

---

[12] GW XVIII 58 (in cui si aggiunge «Zur Kritik der spekulativen Religionsphilosophie alter und neuerer Zeit»); 66, 69, 70. Il motto socratico figurerà nella "Prefazione", GW V 8, tr. it. 8.

[13] GW XVIII 79.

[14] GW XVIII 67, 79.

[15] Lettera del 24 marzo 1841, GW XVIII 73-74.

[16] 16 giugno 1841 GW XVIII 92.

[17] Lettera di Ruge del 26 ottobre e a Ruge del 13/15 novembre 1841, GW XVIII 115, 120.

[18] Cfr. per questa analogia, Sass, *Ludwig Feuerbach in Selbstzeugnissen*, 67-68.

[19] GW XVIII 50.

[20] GW XVIII 58.

Nella prefazione alla seconda edizione egli richiamò l'attenzione sulla prima parte negando che l'esito della sua opera fosse soltanto negativo[21]. Proprio ad essa apportò le maggiori rielaborazioni. Anche l'analisi interna dimostra che, mentre la seconda parte si avvale di schemi concettuali già elaborati nelle opere precedenti e ruota attorno alla contrapposizione fra essenza universale ed esistenza individuale, ragione ed empiria, la prima parte tende a una marcata rivalutazione della sensibilità e dell'esistenza concreta in antitesi all'astrazione. Poiché la seconda parte contiene una dura critica alla teologia, mentre la prima un apprezzamento della religione come espressione immediata della sensibilità umana, si può qui scorgere la radicalizzazione di quel contrasto fra teologia e religione, che aveva una illustre tradizione nell'illuminismo tedesco[22], ma che avrà in Feuerbach importanti sviluppi, già annunciati nel suo saggio sul miracolo. Che la prima parte sia stata oggetto di una rielaborazione complessa, peraltro non ultimata neppure con la pubblicazione della prima edizione, si capisce dalla successione dei capitoli che non appare così lineare come nella seconda parte. Così la storia della salvezza dall'incarnazione alla passione, dalla risurrezione alla vita ultraterrena viene intervallata da capitoli dedicati alla Trinità, al "logos" divino, al principio del mondo e della natura in Dio, alla provvidenza e alla creazione, alla preghiera, alla fede e al miracolo, come pure all'ascetismo cristiano. Benché aspetti positivi e negativi, religione e teologia non si possano separare con un taglio netto, in questa parte la riflessione si concentra soprattutto sulla forza concreta della religione, come pure sul significato esistenziale e naturalistico dell'uomo[23]. Al confronto i due capitoli introduttivi, anco-

---

[21] GW V 19-20, tr. it. 17. Sul proposito positivo ha insistito Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, 108 che ha messo in guardia dal prendere Feuerbach come «semplice negatore», mentre al contrario avrebbe cercato di conferire alla religione «un nuovo senso». Braun ha pure sottolineato come l'elaborazione del modello di cristianesimo sia «originale e indipendente» e si stacchi dai modelli consueti (106).

[22] Già Christian Thomasius (*Erörterung der juristischen Frage: Ob Ketzerey ein straffbares Verbrechen sey*; *Erinnerung des Herrn Praesidis an den Respondenten, Herrn Joh. Christoph Ruben / Fürstl. Sächs. Salfeld. Advocaten* e *Nothwendige Gewissensrüge an den Hällischen Prof. Juris, D. Christian Thomasium*, in: Christian Thomasius, *Ausgewählte Werke*, Hrsg. Werner Schneiders, XXIII, Hildesheim, Olms 1993, 241-242, 245-252, 258-260, 263, 264, 268, 45 aveva messo in guardia dai teologi che imponevano dogmi, richiedevano una fede puramente intellettuale ed erano ossessionati dalle eresie. Per lui la teologia non era scienza (per questa posizione e il suo riaffiorare in Lessing, Reimarus, Fichte e nell'Ottocento mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Albert Schweitzer e l'antiteologia ottocentesca*: «Humanitas» [2009], 329-332).

[23] Van Austin Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 122-123 ha contestato la separazione fra religione e teologia sostenendo

ra in gran parte legati a schemi idealistici, non sembrano abbracciare del tutto gli spunti più innovativi[24]. Con quest'opera Feuerbach aveva sperato di liberarsi dell'argomento e di rivolgersi alla natura, ma già prima di pubblicarla presagiva che essa l'avrebbe coinvolto ancor più profondamente[25].

1.2. *Alienazione fra oggettivazione ed estraneazione*

Nella prefazione Feuerbach annuncia di voler studiare la religione nella sua *particolarità*, cioè nelle sue *immagini* o nella sua essenza «drammatica» e di non voler fare come la «filosofia speculativa della religione», che «incapace di uscire *da sé*, converte le immagini della religione nei suoi propri *pensieri*»[26]. Riprendendo dunque motivi già proposti nei saggi precedenti[27], egli paragona il suo metodo a quello della «*analisi* chimica» e rinvia alla documentazione in grado di legittimare le conclusioni[28]. Il modello della scienza naturale sarà ancor più accentuato nella prefazione alla seconda edizione. È però subito enunciato il presupposto: il «vero» cristianesimo è quello antico, in cui la fede era vitale, non come nel cristianesimo moderno in cui si è attuato il motto: «il *segreto della teologia è l'antropologia*»[29]. La teologia infatti si è tradotta in «critica del dogma» e lo «Spirito santo» è stato fatto coincidere con lo «spirito umano». L'atteggiamento di Feuerbach rispetto alla riduzione moderna del cristianesimo «allo stato naturale e antropomorfico» è singolarmente complesso. Da un lato egli, anticipando la posizione di Barth, vi vede un impoverimento e un travisa-

che esse siano inseparabili e lo stesso ateismo nel momento in cui presenta se stesso si avvale della teologia conducendo appunto un discorso su Dio.

[24] Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Laia, 1980, 44-47 osserva che l'abbondanza delle analisi particolari non viene adeguatamente compresa nei principi enunciati dall'introduzione. In proposito riferisce anche la critica di Gregor Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie"*, Paderborn, Schöningh, 1936, 1961², 143-156, secondo cui l'impossibilità di dedurre l'abbondanza del materiale dalle premesse dipenderebbe dalla compresenza di due metodi, uno a priori e l'altro empirico.

[25] GW XVIII 70.

[26] GW V 4-6, tr. it. 4-6.

[27] GW VIII 215, 233.

[28] GW V 6, tr. it. 6.

[29] GW V 6-7, tr. it. 6-7. Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, 41-42 espone tre significati dell'espressione "essenza del cristianesimo": il vero cristianesimo antico rispetto alla falsa apparenza moderna; il vero contenuto religioso rispetto alle speculazioni teologiche; la verità antropologica rispetto alle espressioni religioso-teologiche.

mento della fede antica e non risparmia gli epiteti di «vile, annacquato, accomodante». Dall'altro lato egli si aggancia all'idea hegeliana del cammino storico inarrestabile e conclude che, se l'essenza della teologia si è attuata, è anche superata. Non rimane dunque se non mettere a fuoco quello «spettro» che ancora si aggira nella testa dei cristiani moderni[30]. Il fine terapeutico proclamato attraverso le virtù dell'acqua che «schiarisce» gli occhi ed è «l'immagine dell'autocoscienza»[31], da un lato si ricollega all'annuncio dell'idroterapia nella citata lettera di presentazione del libro a Wigand[32], dall'altro rinvia alla conclusione dell'opera, in cui saranno esaltate le virtù di questo elemento naturale.

L'accenno alla patologia prepara al tema dell'alienazione (*Entäußerung*), che, come abbiamo visto, Feuerbach aveva spesso richiamato fin dalla sua iniziale critica alle teologie pietistiche e razionalistiche. Nell'opera esso gioca un ruolo centrale, ma si accompagna ad altri concetti importanti, fra cui quello di "oggettivazione" ("*verobjektivieren*", "*vergegenständlichen*") ed "estraneazione" (*Entfremdung*). L'oggettivazione è il *leit-motiv* del primo capitolo introduttivo e rappresenta l'aspetto positivo dell'alienazione, come uscita da se stessi.

Il punto di partenza è offerto dalla concezione idealistica, già espressa nelle prime opere e nelle *Lezioni* di Erlangen. L'identità fra determinazione e negazione fa sì che ogni essenza trovi nel proprio oggetto la propria realizzazione e quindi sia infinita. Tale infinità diventa però cosciente nell'uomo, che nell'oggetto ha lo specchio di sé ed è spinto a conoscere se stesso, secondo il motto socratico di nuovo ripetuto[33].

L'essenza, in quanto misura di qualsiasi ente, non è mai per esso un limite, tuttavia, riflettendosi nella coscienza dell'uomo, lo porta a cogliere il dissidio con la propria individualità, sempre limitata[34]. Se dunque per ogni ente l'essenza è il suo Dio[35], l'uomo diventa consape-

---

[30] GW V 6-8, tr. it. 6-7. L'identificazione del vero cristianesimo con quello antico appare funzionale all'affermazione che esso sia superato, cfr. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 360. Kierkegaard però condivise la critica al cristianesimo moderno, cfr. Tomasoni, *La morte come paradosso*, 253.

[31] GW V 8, tr. it. 8. Sul fine pratico di Feuerbach, già enunciato nella lettera a Hegel, qui riproposto e poi diventato centrale nella sua antropologia, si è soffermata Ursula Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, 100-102, 78-83, 95-96.

[32] GW XVIII 50. Tale idroterapia è anche assimilata al metodo genetico-critico, cfr. GW V 105, tr. it. 63.

[33] GW V 8, 34, tr. it. 8, 29. In questo Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, 53 vede i presupposti per un metodo ermeneutico e stabilisce un confronto con Ricoeur precisando che anche per questi l'oggetto simbolico fa conoscere il soggetto, tuttavia conserva maggior autonomia.

[34] GW V 38-39, tr. it. 31-32.

[35] GW V 39, tr. it. 32.

vole di ciò separandosi come individuo finito[36]. Il contrasto fra l'uomo e gli altri enti, anche gli animali, era già ricorso negli scritti marcatamente idealistici, in cui si era esaltata l'apertura dell'occhio umano verso l'universo e la sublimità della teoria, un motivo che qui ritorna con grande infasi[37]. Questa ascendenza idealistica si può riconoscere anche nella definizione dell'essenza umana secondo le proprietà modellate a partire dalla Trinità[38]. Viceversa la novità è rappresentata dal sentimento, individuato come tipico della religione. Se, in generale, l'oggetto è rivelazione dell'essenza, il Dio del sentimento rivela la divinità del sentimento stesso[39]. La coincidenza fra oggetto ed essenza prelude all'inversione fra predicato e soggetto ricorrente nelle analisi successive.

Già nel secondo capitolo introduttivo, dedicato all'"essenza della religione in generale", l'oggettivazione assume i tratti dell'estraneazione. Anche qui il punto di partenza è offerto dai concetti elaborati durante la fase idealistica, in particolare quello di determinazione e di coscienza. Il primo serve a giustificare l'importanza essenziale dei predicati rispetto al soggetto, il secondo a riportare Dio all'uomo. Riprendendo il principio hegeliano dell'identità fra la coscienza che l'uomo ha di Dio e l'autocoscienza di Dio stesso, Feuerbach ne inverte il senso concludendo che quest'ultima non è altro che l'autocoscienza dell'uomo[40]. Come abbiamo visto, fin dagli inizi Feuerbach era stato reticente nell'attribuire a Dio come soggetto l'autocoscienza, mentre l'aveva ampiamente illustrata in relazione allo spirito e alla storia dell'umanità. Possiamo dunque scorgere la conclusione di una divergenza da Hegel, avviata fin dal tempo in cui proclamava la filosofia del maestro.

La riconduzione dell'obiettività di Dio all'uomo attraverso le sue determinazioni o i suoi predicati, che gli stessi teologi riconoscerebbero

---

[36] GW V 28-29, 34, 36-39, tr. it. 25-26, 29, 30-32. Sul valore pedagogico dell'oggettivazione in relazione al bambino, cfr. GW V 335, 353, tr. it. 213, 225.

[37] GW V 34-35, tr. it. 29, cfr. già *De ratione*, GW I 22, 110 e nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, GW I 263, 344, ma ancora nella *Critica dell'"Anti-Hegel"*, GW VIII 97 e nella *Critica della filosofia hegeliana*, GW IX 18.

[38] GW V 30-31, tr. it. 27.

[39] GW V 39-42, tr. it. 32-34. Per la rivalutazione del lato emozionale della religione rispetto all'interpretazione «intellettuale» di Hegel e in polemica con la teologia, cfr. Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, 78, 92, 108.

[40] GW V 46, tr. it. 36-37. Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 207 ha visto in questo differenziarsi dell'autocoscienza da sé la ripresa delle riflessioni hegeliane contenute nella *Fenomenologia dello spirito*; cfr. anche Id., *Imagination, thought and language in Feuerbach's philosophy*, in: *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, Hrsg. H. Lübbe u. H.-M. Sass, München-Mainz, Kaiser Grünewald, 1975, 198, 208.

come umani, avviene attraverso la ripresa del principio secondo cui non si può andare al di là della propria essenza, che rimane la misura assoluta. Non si può però sostenere, come fa la teologia negativa, che Dio come soggetto oltrepassi i predicati che gli vengono attribuiti rimanendo inconoscibile? Questa è anche la persuasione della mistica. Come abbiamo visto, Feuerbach aveva nettamente attaccato la mistica moderna accusandola di essere, a differenza di quella antica, un ripiegamento patologico sul soggetto. Questo giudizio si può intravedere anche qui. Un soggetto inconoscibile sarebbe vuoto e rifletterebbe la mancanza di coerenza del tempo moderno, che in pratica negherebbe Dio e sarebbe ateo, ma nella teoria manterrebbe un vecchio residuo di credenza[41]. Il riferimento al presente sembra giustificato dalla differenza fra un presunto Dio «in sé» e il Dio «per me» che richiama la terminologia kantiana e il vicolo cieco in cui quella filosofia si sarebbe cacciata, poiché secondo Feuerbach tale differenza ha senso solo se l'oggetto «mi *può effettivamente* apparire in modo diverso, ma non quando esso mi appare secondo la mia *misura assoluta*, come mi *deve* apparire»[42].

Quindi l'unico Dio della religione è il Dio «per me», l'oggetto più intimo della mia coscienza. In proposito Feuerbach distingue fra esso e gli oggetti sensibili che sarebbero «fuori». È implicito l'appello alla verifica dei sensi, valida per questi, ma non per quello. Mentre in seguito, per l'obiezione del teologo Julius Müller, Feuerbach la invocherà esplicitamente, qui si volge a illustrare l'aspetto valutativo, connesso all'oggetto interiore e derivante da un «*giudizio critico*», dal riconoscimento di ciò che è più alto e rappresenta il proprio spirito, la propria anima, il proprio cuore[43]. Queste espressioni, radicate nella formazione e nell'evoluzione del pensatore, riaprono la questione del rapporto col pietismo e sottolineano il contenuto esistenziale dell'esperienza religiosa.

La negazione dell'inconoscibilità di Dio trova così ulteriori sviluppi. La presenza delle rappresentazioni e delle immagini umane nel linguaggio religioso è indispensabile, come si vede dalle costanti accuse di idolatria rivolte dalle religioni successive a quelle precedenti[44]. Feuerbach riprende un tema già trattato nel *Bayle* avendo ben presente

---

[41] GW V 49-50, tr. it. 38-39. A questa affermazione si oppone Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 484-486, mostrando la fondatezza della *via negationis*. In proposito richiama Fichte e sostiene che la stessa coscienza come "operazione viva", come "atto" non è mai in grado di cogliersi appieno.

[42] GW V 51-52, tr. it. 40.

[43] GW V 45-46, cfr. anche 127-128, tr. it. 36-37, 76.

[44] GW V 47, tr. it. 37-38.

la tesi dello scrittore francese secondo cui l'idolatria, espressione delle passioni umane, sarebbe peggiore dell'ateismo. Se in quell'opera aveva spiegato l'indissolubile legame fra gli antropomorfismi e il Dio della teologia, che aveva sentimenti umani, provava anche collera, a differenza del Dio della filosofia[45], ora il discorso acquista maggior peso poiché sparisce il riferimento a un Dio della filosofia e si parla non soltanto di teologia, ma di religione. Se infatti questa è «essenzialmente affetto», anche il suo oggetto ne deve essere partecipe, anzi ne deve essere l'espressione eminente e, di nuovo, si richiama la collera divina. Il contrasto fra filosofia e teologia aveva condotto Feuerbach nel *Bayle* da un lato a esaltare l'autonomia della ragione morale, dall'altro a riconoscere la forza delle passioni. Qui egli di nuovo contrappone l'intelletto, che smaschera gli antropomorfismi, alla religione, che non li vede perché vi è intimamente connessa. Tuttavia compie un passo deciso verso la valorizzazione dell'aspetto emozionale giacché nell'esaltazione di Dio vede celebrato ciò che è «qualità», «fuoco», «soffio vitale», «ossigeno», «*sale* della propria esistenza»[46].

In questo processo avviene la separazione: gli aspetti avvertiti come meschini rimangono all'uomo, gli altri vengono attribuiti a Dio in una sorta di rapporto inversamente proporzionale che porta l'uomo ad abbassarsi perché Dio si innalzi[47]. Come già nel *Bayle*, il fenomeno preso ad esempio è l'ascetismo, tipico sì del cattolicesimo, ma esteso nel corso dell'opera a tutto il cristianesimo. Nelle mortificazioni è evidente l'estraneazione, giacché l'uomo rinuncia alla propria attività perché agisca solo Dio e in tal senso si rende oggetto dell'oggetto che ha posto[48]. Questo però non è altro che la sua essenza; dunque alla fine l'uomo si ritrova. «Come la circolazione arteriosa spinge il sangue fino alle più lontane estremità, mentre quella venosa lo riporta

[45] GW IV 121-125.

[46] GW V 63, 51, tr. it. 44, 39.

[47] GW V 64-66, tr. it. 44-45. Spiegando la separazione delle proprie qualità in Dio la stragrande maggioranza dei commentatori ha usato il termine proiezione che non ricorre in Feuerbach. Schmieder, *op. cit.*, critica l'uso disinvolto di questo termine da parte degli interpreti perché porterebbe a fraintendere in senso psicologistico l'alienazione (317-326, 331, 351). Il termine, affermatosi in seguito alle tecniche di riproduzione fotografica e diffusosi nelle descrizioni psicologiche della seconda metà dell'Ottocento, sarebbe stato abbracciato anche da Freud, secondo il quale una pulsione negata viene proiettata all'esterno come qualcosa di estraneo (337-346, 353, 355). Dietro l'uso della parola "proiezione" si potrebbe dunque riconoscere una contaminazione fra le due concezioni. Del resto, come potremo vedere, analogie si possono scorgere proprio a proposito di desideri, pulsioni ed emozioni, come riconosce lo stesso Schmieder (348).

[48] GW V 70-73, tr. it. 47-48.

indietro, come la vita consiste in una perenne sistole e diastole, così è anche la religione»[49]. L'estraneazione non è dunque l'ultima parola. Ciò è evidente anche nell'ascetismo che non è la negazione assoluta della sensibilità, ma anzi l'assoluta esaltazione della sensibilità in Dio con un conseguente godimento. «*Quanto più si nega il sensibile, tanto più il sensibile è Dio, al quale il sensibile è sacrificato*»[50]. Nel contesto Feuerbach condanna il godimento che ne deriva come espressione dell'*egoismo*[51], ma quanto più rivaluterà l'aspetto sensibile dell'uomo, tanto più sarà in difficoltà a giustificare tale condanna.

Il contrasto fra la grandezza di Dio e la meschinità dell'uomo esprime un dissidio (*Zwiespalt*) intimo, fonte di preoccupazione e tensione[52]. Tale dissidio però non è provocato dalla religione, bensì è radicato nelle contraddizioni proprie dell'essere umano, anzitutto quella fra l'individuo e l'essenza o il genere. In tal senso appare naturale la spinta a estrinsecare un contrasto che dentro di noi rimarrebbe oscuro e insuperabile, secondo l'accezione presente nel vocabolo tedesco di alienazione (*Entäußerung*). La metafora della circolazione del sangue sembra alludere alla radice naturale della religione. Feuerbach critica il modo in cui questa risponde al bisogno umano da un lato stigmatizzando il suo procedere contorto, dall'altro la sua mancanza di consapevolezza. A questo riguardo torna in gioco il «pensatore» capace di «scorgere l'essenza della religione, a lei stessa nascosta»[53] riconoscendola come «*prima* e, *per giunta*, *indiretta conoscenza* che l'uomo ha di sé»[54].

Mentre riaffiora il compito già affidato da Hegel al filosofo rispetto alle rappresentazioni religiose, gli schemi concettuali ereditati dall'idealismo si rivelano sempre più insufficienti. È il caso del concetto di essenza, continuamente ricorrente in questi due capitoli. In quanto idea

---

[49] GW V 73, cfr. 91, tr. it. 48, cfr. 56 («la brama dell'uomo di tornare *a se stesso*»).

[50] GW V, 65-66, tr. it. 45.

[51] GW V 67, tr. it. 45.

[52] GW V 54, 75-76, 95, 97, tr. it. 42, 53, 58, 59.

[53] GW V 47, tr. it. 38, cfr. anche GW V 134, 137, tr. it. 80, 81. All'obiezione di Michel Henry (*La critique de la religion et le concept de genre dans l'Essence du christianisme*: «Revue internationale de Philosophie» 1972, 386-404) che si chiedeva come fosse possibile che la coscienza ponesse le sue rappresentazioni senza saperlo, Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 453-454 risponde che la coscienza non è mai del tutto trasparente e richiama, di nuovo, Fichte.

[54] GW V 47, tr. it. 37. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 424, 429, 431-432, ravvisa in questo procedere l'inadeguatezza degli strumenti concettuali impiegati rispetto all'oggetto, caratterizzato dal "sogno" e dal mito. Già Rawidowicz, *op. cit.*, 108-109 aveva visto il conflitto fra concezione idealistica e sensualismo.

universale essa si rivela astratta. Così l'uomo, definito come ragione, volontà e amore secondo il modello trinitario[55], non è mai compiuto nella sua esistenza storica, come suggerisce il prevalere nella prima parte dell'opera del termine "genere umano" su quello di "essenza". Il genere è la presenza del tu nell'io[56].

Il recupero dell'esistenza rispetto all'essenza è annunciato, nel secondo capitolo introduttivo, dal tema del soggetto e dalla allusione alla prova ontologica, che Feuerbach precedentemente aveva difeso applicandola alla ragione e di cui aveva sempre più accentuato l'immediatezza[57]. Ora egli precisa che ai predicati percepiti come positivi si aggiunge l'esistenza perché «la coscienza di ogni realtà, di ogni felicità è per te legata alla coscienza di essere soggetto, alla coscienza dell'esistenza [...] Esistere è per l'uomo la realtà prima»[58]. L'inversione del rapporto fra essenza ed esistenza è qui solo preparata dalla coscienza del singolo o dell'uomo in generale, tuttavia ci si avvia nella direzione che porterà alle *Tesi preliminari* e ai *Principi*.

Il dissidio interiore si esprime in molteplici forme, fra cui il senso del *peccato*, in cui il singolo si trova in contraddizione con la propria «destinazione» al bene, subisce il «rimprovero» dal santo e biasima se stesso riconoscendo quello che è, ma non deve essere[59]. Anche qui l'esternarsi del conflitto, di nuovo ricollegabile all'ascetismo e alla mortificazione della carne, non appare del tutto negativo giacché sembra naturale che i contrari si allontanino fra loro e l'individuo si contrapponga all'essenza assoluta. In ogni caso ciò è alla base della storia della salvezza, quale viene delineata nella prima parte.

Come esempio per eccellenza di religione è qui assunto il cristianesimo e vi si può vedere una traccia dell'idea hegeliana che pure Feuerbach aveva respinto. Per Hegel esso era religione assoluta, non per un confronto con le altre religioni, ma in relazione al concetto stesso di religione[60]. Feuerbach, che fin dagli inizi aveva contestato questa posi-

---

55 GW V 31, tr. it. 27.

56 GW V 29, tr. it. 26. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 420-424, 433-435, 439-442, in un'ampia polemica con l'articolo già citato di Henry sottolinea che il concetto di genere, pur legato all'idealismo, tende ad assumere un significato esistenziale e storico. Del resto, come abbiamo visto, Feuerbach nella valorizzazione di questo concetto si era appoggiato a Kant e alla sua filosofia della storia (cfr. GW VIII 254).

57 GW II 249, 254, 255, 263, 276, 279; GW VIII 17.

58 GW V 55, tr. it. 42.

59 GW V 68, tr. it. 46.

60 Cfr. Walter Jaeschke, *Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1986, 296.

zione, aveva poi negato con forza che in un fenomeno storico potesse essere contenuto tutto l'universale[61], ma aveva anche esortato a giudicare il fenomeno religioso più nella sua unità essenziale che nelle sue differenze[62]. Innegabilmente però questa base comune non solo avvicina le varie confessioni cristiane, ma finisce per estendere alla religione in generale temi cristiani, come quello del peccato e dell'incarnazione. Quest'ultimo sarebbe implicitamente presente in ogni preghiera rivolta a Dio nella fiducia di essere ascoltati[63]. Su questo sfondo comune emergono differenze riconducibili a grandi tipologie. Al cristianesimo viene contrapposto il paganesimo, in cui la rappresentazione antropomorfica degli dei è ancor più evidente, ma si riflette anche una civiltà sostanzialmente armonica ed equilibrata, secondo l'idealizzazione che aveva caratterizzato il periodo di transizione fra classicismo e romanticismo agli inizi dell'Ottocento[64]. Lo stesso politeismo rappresentava un'affermazione indiretta dell'autonomia dei vari esseri[65]. Viceversa il monoteismo è giudicato espressione del dispotismo umano, in quanto subordinazione all'uno. Alle sue origini si trova l'ebraismo, accusato di aver svalutato la natura e di averla ricavata dal nulla e dall'arbitrio della parola creatrice perché fosse asservita all'egoismo umano. Ritorneremo sui toni antigiudaici fatti risuonare nel capitolo sulla creazione nell'ebraismo. Essi mirano a colpire alle radici il monoteismo e quindi le basi del cristianesimo[66], anche se mantengono un loro proprio significato[67]. Mentre dunque le religioni monoteistiche rappresenterebbero il trionfo dell'egoismo e quindi del punto di vista pratico, il paganesimo sarebbe congiunto alla teoria disinteressata, alla contemplazione naturale e alla scienza. Questa contrapposizione verrà superata nell'*Essenza della religione* tramite un'articolazione ben più complessa e una

---

[61] Cfr. già la citata lettera a Hegel, 22 novembre 1828, GW XVII 107, tr. it. SF 9 e, cronologicamente più vicini all'*Essenza del cristianesimo*, GW VIII 249; GW IX 20, tr. it. SF 51-52. Per il rapporto fra l'assolutezza del cristianesimo e la contingenza storica, è già stato citato Troeltsch, cfr. anche Tomasoni, *L'opera e il suo autore*, in: Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, pp. XVII-XIX.

[62] GW VIII 248-249.

[63] GW V 109, tr. it. 65.

[64] GW V 113, 213, 270, 367, 448, 483, 537, 550, 552, tr. it. 67, 132-133, 170, 235, 284, 294, 314, 321, 323; per il confronto fra antichi e moderni, fra classicismo e romanticismo tedeschi in relazione al giovane Hegel, cfr. Jaeschke, *op. cit.*, 160-177.

[65] GW V 209-210, tr. it. 130-131.

[66] GW V 207-208, tr. it. 129-130. Per l'insistenza su questa linea, cfr. Ursula Reitemeyer, *Zum Antisemitismusvorwurf gegenüber Ludwig Feuerbachs Religions- und Geschichtsphilosophie*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 165, 166-168.

[67] Tomasoni, *La modernità e il fine della storia*, 200-213.

nuova attenzione alle religioni dei cosiddetti primitivi e al loro senso della natura. Si delineerà così un abbozzo di storia delle religioni, parallelo allo sviluppo della civiltà.

1.3. *La lacrima di Dio*

Nel primo capitolo intitolato "Dio come legge o come essenza dell'intelletto", l'identificazione di Dio con l'intelletto si basa sul fatto che questo sia la facoltà della scienza naturale e "insieme *l'amore per l'universo*". In particolare sono nominate le scienze che stanno appassionando Feuerbach, come la botanica e la mineralogia[68]. Esse si fondano sulla capacità di astrarre da sé. Tuttavia questa essenza universale non corrisponde al nocciolo della religione, è soltanto «l'ultimo punto di sostegno e di aggancio»[69]. Essa è «*impersonale, astratta*»; corrisponde ai «puri uomini d'intelletto», ma entra in collisione col cuore. È come un «padre, che, come giudice, condanna addirittura a morte il proprio figlio»[70]. Da un lato riscuote ammirazione essendo capace di superare i propri sentimenti «più cari», dall'altro però sono questi a caratterizzare l'uomo «vero e proprio». Mentre il termine "animo", come abbiamo già visto[71], connota soprattutto l'aspetto negativo del ripiegamento su di sé, il "cuore" sottolinea la radice naturale. Così il capitolo si sviluppa contrapponendo la legge al cuore: «La legge condanna; il cuore ha pietà anche del peccatore. Il cuore mi dà la coscienza che sono uomo, la legge solo la coscienza che non sono nulla, che sono peccatore». L'eco delle considerazioni paoline sul rigore vano della legge, quali erano state sviluppate nella lettera ai Galati e ai Romani, si accentua quando ci si chiede: «In che modo dunque l'uomo si riscatta dalla pena della coscienza del peccato, dal tormento del senso di nullità? In che modo spunta al peccato il suo aculeo mortale?»[72].

---

[68] GW V 93, 88, 76, tr. it. 57, 55, 53-54.

[69] GW V 89, cfr. 62, tr. it. 55, cfr. 43.

[70] GW V 76-78, 89, tr it. 54, 55.

[71] GW VIII 214, 232, cfr. qui GW V 125, 248, 480-485, tr. it. 74, 156, 292-295.

[72] GW V 98, tr. it. 59. Per il confronto con Paolo sullo sfondo di Kant mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Il Dio personale e l'uomo*, in: *Cristo nella filosofia contemporanea*, a cura di Silvano Zucal, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2000, 301-304. Come Manuel Cabada Castro ha rilevato (*Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropologicas*, Madrid, Publicaciones de la Universidade Pontificia Comillas, 1980, 89-105), da un lato Feuerbach si ricollega alla visione kantiana della religione nell'orizzonte della moralità e lo lascia trasparire dal discorso successivo intorno a Cristo come modello, dall'altro fa sue e accentua le critiche che Hegel aveva mosso alla morale della legge in nome dell'amore.

La risposta è l'amore, «il *terminus medius*, il legame sostanziale, il principio di mediazione fra perfetto e imperfetto», che «rende Dio l'uomo e uomo Dio»[73]. La funzione dell'amore, espressa in termini che rievocano la conclusione dell'*Abelardo*[74] e, nello stesso tempo, illustrata secondo la concezione paolina, finisce per gettare luce positiva sulla religione e in particolare sul cristianesimo che «prende sul serio» l'essenza soggettiva dell'uomo[75], come ribadisce il capitolo successivo: "Il segreto dell'incarnazione: Dio come amore, come essenza del cuore". Il motivo paolino della kenosi (*Fil* 2,7) è messo in grande rilievo quando si parla dell'«alienarsi di Dio nell'uomo»: «Dio in sé si spoglia della sua divinità, si aliena [...] si umilia, si abbassa per me»[76]. Esso esprime nel modo più alto la natura di ogni religione che concepisca un Dio provvidenziale[77]. Rispetto alle determinazioni metafisiche di Dio, come l'onnipotenza o l'impassibilità[78], valgono qui le determinazioni del cuore umano. Mentre la mentalità pagana riconosceva la necessità naturale[79], quella cristiana afferma senza limiti il bisogno del cuore[80]. Così benché le incarnazioni delle divinità in altre religioni rivelino l'essenza di ogni religione[81], solo il cristianesimo dimostra quanto la prenda sul serio affermando l'unico «Dio personale». Infatti «la pluralità è dispersiva»[82].

In proposito il tema della persona e dell'amore dà importanza all'incarnazione. Feuerbach già nella *Critica della filosofia hegeliana* aveva contestato l'idea che la divinità, l'assoluto potesse attuarsi in un individuo o in un determinato fenomeno storico. Ciò avrebbe comportato la fine della storia, un'idea ribadita anche qui[83]. L'assoluto si realizzava dunque nel progresso incessante del genere umano. È chiaro però che in tal modo esso rimaneva come un ideale sempre irraggiungibile secondo lo schema dell'avvicinamento infinito alla perfezione, delineato da Kant e criticato dai suoi maestri, Daub e Hegel. L'incarnazione esprime

---

[73] GW V 99, tr. it. 59-60.
[74] GW I 638, tr. it. 117.
[75] GW V 90, tr. it. 55.
[76] GW V 106, 115, tr. it 63, 68.
[77] GW V 112-114, tr. it. 66-67.
[78] GW V 107, 110-111, tr. it. 63, 65.
[79] GW V 118, 121, tr. it. 70, 72-73.
[80] GW V 258, 261, tr. it. 162, 164.
[81] GW V 113, tr. it. 67.
[82] GW V 256-258, tr. it. 161-162.
[83] GW V 271-272, tr. it. 170-171; GW IX 21-22, tr. it. 52-54. Nei *Principi* sarà il «Dio che conosce il numero dei capelli che abbiamo in testa» (GW IX 317, tr. it. SF 252).

dunque l'esigenza di riconoscere l'assoluto nella persona. Pensando al fatto che Dio abbia sacrificato il suo unico figlio, il credente sente che lo ha fatto per lui, per il genere umano, che è «il *cuore* di Dio»[84]. Nella certezza di essere lo scopo dell'azione divina egli ha un «punto di raccolta», «un sostegno morale» nella sua vita e non si disperde come l'uomo comune. Ha in Dio un «*diario* dei suoi più alti pensieri e sensazioni», l'«*album*» «degli enti che gli sono più cari, più santi»[85].

Accanto al motivo della *kenosi* risuona quello giovanneo dell'amore, che Feuerbach reinterpreta come il vero Dio[86]. Esso implica sofferenza condivisa: «l'incarnazione è stata una lacrima della compassione divina»[87]. Come si spiega nel capitolo successivo "Il segreto del Dio sofferente", la sofferenza di Cristo è stata volontaria, «senza colpa» e reale coinvolgendo la divinità. Se infatti avesse riguardato solo l'uomo Gesù, sarebbe stata una «mera commedia». Mentre «Socrate con animo imperturbabile vuota il calice del veleno», Cristo chiede, se possibile, di essere risparmiato dalla sofferenza estrema[88]. L'insegnamento che viene ricavato mediante l'inversione fra soggetto e predicato è che «*soffrire per gli altri è divino*». Tuttavia il problema riguarda la sofferenza come tale. Da un lato la sua ricerca è il frutto di un animo «*concentrato solo su di sé*» che vi trova la «*massima delizia*», come dimostrerebbero le «autocrocifissioni fra i cristiani». D'altro lato la sua presenza appare necessaria al cuore umano: «Un ente senza sofferenze è un ente senza cuore»[89]. La sofferenza raffina la sensibilità che di nuovo è esaltata in quanto divina[90]. Il confine fra i fenomeni patologici e quelli naturali della psiche non risulta dunque così netto. Anzi la compresenza della passività accanto all'attività, come pure il principio femminile della raccolta[91] accanto alla dispersione portano a rivalutare la sofferenza.

---

[84] GW V 116, 106, 115, tr. it. 63, 69, 68.

[85] GW V 128-129, tr. it. 76.

[86] GW V 106-107, 116, tr. it. 63-64, 68-69.

[87] GW V 102, tr. it. 61. Sul significato di questa compassione (*Mitleid*) si sofferma ampiamente Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 544-553, 557-558, 563-564 giacché avrebbe un significato "sopra-essenziale" stabilendo una relazione costitutiva, fondante per l'uomo stesso come uomo-con ("*Mit-mensch*") secondo l'espressione che egli deriva da Hermann Cohen (551), ma nel campo degli studi feuerbachiani è nota soprattutto per il titolo della dissertazione di Löwith, alla quale ci riferiamo più volte.

[88] GW V 121, tr. it. 72. La maggior umanità e sincerità di Cristo è sottolineata da Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 568-569.

[89] GW V 120, 125, 126, tr. it. 71, 74, 75.

[90] GW V 127-128, tr. it. 75-76. In questa accentuazione della sofferenza Kierkegaard era concorde, cfr. Tomasoni, *La morte come paradosso*, 255.

[91] GW V 122, 128, tr. it. 73, 76. Rispetto all'articolo contro Leo, poi uscito col titolo di *Fi-*

L'argomento cristologico culmina in un capitolo collocato più in-là, ma intimamente legato a questi: "Il segreto del Cristo cristiano o del Dio personale". In esso si riprende il contrasto fra la legge e il cuore, con cui si era aperta la prima parte dell'opera, e ritorna l'eco delle parole di Paolo. «I pagani ebbero una legge non scritta, gli ebrei una legge scritta, i cristiani un esempio, un modello, una legge visibile, viva personalmente, fattasi carne, una legge umana». «Chi adempie la legge, la annulla»[92]. La visione kantiana di Cristo come modello dell'umanità è qui utilizzata per illustrare quanto sia efficace l'esempio «sull'animo e sulla fantasia»[93]. Tuttavia, sulla scorta di Daub e Hegel, tale visione appare inadeguata al senso che il cristianesimo conferisce alla redenzione, come risposta effettiva al desiderio[94]. Questo è da un lato connesso al bisogno del cuore, dall'altro al sogno fino all'affermazione: «il sogno è la chiave dei segreti della religione»[95]. Se già nei suoi primi scritti Feuerbach si era occupato del desiderio e dell'impulso in quanto negazione e insieme affermazione, egli tornerà fino al termine del suo cammino ad esaminarne la natura contraddittoria. Nel cristianesimo avviene un rovesciamento: «egli [Cristo] è il sospiro convertito nel canto di vittoria per il suo esaudimento»[96].

1.4. *Natura e relazione: Trinità, creazione e miracolo*

Le considerazioni su Cristo s'intrecciano con le riflessioni sulla Trinità, un argomento, come sappiamo, molto importante per Daub e per lo stesso Feuerbach. Già il teologo di Heidelberg aveva preferito la

---

losofia e cristianesimo, dove il principio femminile era svalutato come "malato" (GW VIII 214, 232), qui la connotazione non è più negativa. La passività è infatti sia relazione con gli altri, sia raccoglimento su di sé, cfr. in proposito, Adriana Veríssimo Serrão, *Feuerbach e a sensibilidade andrógina*, in: *Pensar no Feminino*, Lisboa, Ediçoes Colibri, 2001, 238-239, 251, che vi vede un superamento dello schema gerarchico e tradizionale di superiorità dell'uomo sulla donna; per l'importanza del rapporto fra uomo e donna, cfr. anche Ead., *A humanidade da razão*, 233-237.

92 GW V 251, 249 tr. it. 158, 157. Cfr. *Rom.* 2,14-16.17; 3,24; 8, 3-4.

93 GW V 250, tr. it. 158. Per Kant, cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hrsg. K. Vorländer, mit einer Einleitung H. Noack, Hamburg, Meiner, 1956, repr. 1966, 131-132, 93, tr. it. Alfredo Poggi, rev. Marco Maria Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1985, 129-130, 92.

94 GW V 250, 248-249, tr. it. 157, 156. È stata sottolineata da molti l'affinità di questa posizione, in particolare, sul tema dell'amore rispetto alla legge, con quella degli scritti giovanili di Hegel, che evidentemente Feuerbach non conosceva, cfr. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, 110-115. Un tramite può essere stato Karl Daub.

95 GW V 249, tr. it. 157. Sull'importanza del sogno su cui Feuerbach ritornerà nella *Teogonia*, cfr. Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, 154-156.

96 GW V 255, tr. it. 160.

prospettiva della storia della salvezza piuttosto che una trattazione basata sul concetto delle tre persone. Feuerbach sembra risentirne quando afferma che è «superficiale dire che il cristianesimo non è la religione di un *unico* Dio personale, ma di tre personalità». In verità egli qui si avventura in affermazioni che nessun teologo cristiano condividerebbe, come quella secondo cui lo Spirito santo, essendo appunto definito dono, non sarebbe persona, ma anche il Padre lo sarebbe solo «per immaginazione». Unicamente Cristo sarebbe il «*Dio personale*»[97]. Nei capitoli dedicati all'argomento l'oscillazione fra tre, due[98] e uno indica una insufficiente conoscenza dei termini dogmatici, ai quali nel 1844 cercherà di ovviare immergendosi nello studio dei trattati del teologo Denys Petau[99], uno dei primi a inquadrare il tema nella storia della salvezza e a concentrarsi su Cristo. Nel capitolo "Il mistero della Trinità e della madre di Dio" egli parte sì dall'interpretazione tradizionale delle persone trinitarie secondo l'autocoscienza divina, un motivo che del resto aveva toccato nel primo capitolo introduttivo, ma subito ne dichiara l'inadeguatezza sostenendo che occorre guardare all'«*unità* piena, ricca di relazioni, *fra io e tu*»[100]. Tale unità è chiamata empirica e si riallaccia dunque alla prospettiva idealistica secondo cui queste relazioni riguarderebbero la sfera della sensibilità, non il pensiero. In effetti Feuerbach ribadisce che, mentre il pensiero esige solitudine, il cuore ha bisogno di società o comunità e a questo risponde appunto la Trinità. Sulla realtà di questo bisogno e del suo soddisfacimento egli si sofferma spiegando il primo con la mancanza che si prova a ritirarsi dal mondo in accordo al cristianesimo e il secondo con il senso proprio delle relazioni trinitarie che non sono semplicemente metafore. Se il Figlio è colui che «tocca il cuore», è perché in lui si esprime la dipendenza, il «non-esser-da-se-stesso», la finitezza[101].

In lui si coglie il principio "cosmogonico", come si spiega nel capitolo dedicato a questo tema, ma si può anche comprendere il significato della Trinità. Al pensiero del Figlio infatti Feuerbach collega quello della Madre di Dio che fa subentrare al posto dello Spirito Santo[102].

---

[97] GW V 259-260, tr. it. 163-164.

[98] GW V 138, tr. it. 82.

[99] Si veda sotto, nel cap. VIII.

[100] GW V 132, tr. it. 79.

[101] GW V 134-135, 132-134, 140-141, tr. it. 80, 79-80, 83.

[102] GW V 145-146, tr. it. 85. Questa sostituzione sarà ben presto criticata, come insostenibile anche storicamente, da Eduard Zeller, nella recensione a *"Das Wesen des Christenthums". Von Ludwig Feuerbach, Leipzig 1841*: «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1843, II. Heft, 342-366,

Già il primo ha in sé qualcosa di femminile e congiunge il padre con la madre[103]. Questa distorsione della dottrina trinitaria sul modello della famiglia e della «natura» è fatta valere soprattutto contro il protestantesimo che nel culto cattolico a Maria ha visto il pericolo dell'idolatria: «Quando cala la fede nella Madre di Dio, cala anche la fede nel Figlio di Dio e in Dio Padre». I protestanti l'avrebbero abbandonata avendo sostituito la Madre di Dio con la «donna *terrena*»[104]. Così non ne avrebbero più sentito la mancanza, ma avrebbero perso anche il senso della Trinità. Al di là di questa forzata commistione fra Trinità e mariologia, emerge lo stretto legame fra l'ascetismo e il cristianesimo originario, come fra la mondanizzazione del protestantesimo e l'abbandono della fede.

Il capitolo "Il segreto del logos e dell'immagine divina" vede in queste denominazioni del Figlio affermarsi il potere dell'immaginazione e della parola. Mentre negli scritti giovanili fino al *Bayle* Feuerbach aveva sostenuto l'inconciliabilità fra l'arte come tale e il cristianesimo, in *Filosofia e cristianesimo* e nel saggio *Sul miracolo* aveva cominciato ad apprezzare il lato drammatico e letterario di questo[105]. Anche il culto delle immagini è legittimo se il Figlio è immagine di Dio[106]. In quanto *logos* egli mette in luce il potere straordinario della parola che è «luce», «verità e vita», secondo le espressioni care a Giovanni. «Le parole possiedono poteri rivoluzionari», liberatori, terapeutici. Il tono entusiasta delle pagine rivela l'interesse di Feuerbach per la parola, non semplicemente come espressione di un pensiero, ma come comunicazione personale efficace. Egli già vi si era avvicinato nel saggio *Sul miracolo*. La rivalutazione del linguaggio mediante la consueta inversione porta a dichiarare «divino il *potere* della parola»[107]. Tale rivalutazione implica un ripensamento del pensiero stesso. Mentre prima questo appariva come solitario e finiva per relegare la relazione nella sfera empirica, nel capitolo "Il segreto del principio cosmogonico in Dio" si afferma: «Solo quando l'uomo *parla* con l'uomo, solo nel discorso, un atto

qui 364 e da Constantin Frantz, *Über den Atheismus mit besonderer Bezugnahme auf Ludwig Feuerbach*, Berlin 1844, 130.

[103] GW V 144-145, tr. it. 85.

[104] GW V 147, tr. it. 86.

[105] GW VIII 215, 217, 221, 233, 235, 303-304.

[106] GW V 157, tr. it. 92. Sull'importanza riconosciuta da Feuerbach all'immagine, mentre stava per svilupparsi la fotografia ha insistito Schmieder, *op. cit.*, 465-466, 219-220, 231-233, 451-452, che ha sottolineato il significato contemplativo del fermarsi per il ritratto.

[107] GW 159-160, tr. it. 93-95.

collettivo, sorge la ragione. Interrogare e rispondere sono i primi atti del pensiero. Per il pensiero occorrono alle origini due persone»[108]. La necessità di porre la differenza al principio, giacché diversamente non può essere dedotta[109], secondo la problematica del cominciamento, che Feuerbach aveva già affrontato, lo induce a pensare a una relazione fondante. Da un lato «la coscienza del mondo è, per l'io, mediata dalla coscienza del tu»[110]. Dall'altro lato il mondo o la natura sono per la coscienza l'alterità originaria[111].

È quanto appare nel capitolo "Il segreto della natura in Dio", sulla scorta di Jacob Böhme e Schelling. Come abbiamo visto, Feuerbach si era già espresso sui due pensatori. In particolare, aveva sì criticato il filosofo idealista per aver fatto derivare l'intelligenza dalla non-intelligenza, ma anche apprezzato la sua ricerca della realtà e la sua valorizzazione della natura[112]. In questo capitolo si riconferma l'impossibilità di dedurre la luce dall'oscurità e si precisa che questa «non è assoluta, ma moderata, temperata dalla luce», tuttavia l'accento va in un'altra direzione. Schelling, negando la derivazione della tenebra dalla luce, ha intuito che «la natura, la materia non può essere spiegata e dedotta dall'intelligenza», ma ha avvolto questa «dottrina materialistica» «in un'oscurità mistica» e ha parlato della «oscurità in Dio»[113]. Mentre non sorprende la critica al misticismo come «deuteroscopia», visione «della natura o dell'uomo» «*nell'illusione e con l'illusione*» di un'altra essenza, come pure la riduzione di esso o della teologia a «esoterica patologia, antropologia e psicologia»[114], colpisce la connessione col materialismo e la sessualità. Feuerbach infatti nell'affermazione di quella natura originaria vede la carne, il sangue, la differenza sessuale che «penetra nelle *ossa* fino al *midollo*» e conferisce alla comunicazione fra io e tu «un suono del tutto diverso»[115].

[108] GW V 166-167, tr. it., 99-100.

[109] GW V 169, tr. it. 101.

[110] GW V 166, tr. it. 99.

[111] Harvey, *op. cit.*, 36-37, 56-58, 89-90 ha distinto nell'interpretazione feuerbachiana della religione due modelli: l'uno legato alla dialettica della coscienza e ispirato alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, l'altro «esistenzialistico-naturalistico» riferito alla situazione dell'uomo nella natura. Benché il primo sia prevalente nell'*Essenza del cristianesimo* e il secondo nell'*Essenza della religione*, essi si intreccerebbero fra loro. Ciò diventa evidente qui dove emergono temi che Feuerbach riprenderà.

[112] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 144-145, 166-167, 180-181.

[113] GW V 171, tr. it. 104.

[114] GW V 172-173, tr. it. 104-105.

[115] GW V 177-178, tr. it. 108. Serrão, *Feuerbach e a sensibilidade andrógina*, vede giustamente il richiamo all'unità androgina originaria (pp. 248, 252) che verrebbe ricostituita: non

In verità la rivalutazione della natura, della corporeità e della sessualità in Feuerbach avviene attraverso un'enfasi mistica e un interesse per gli studi esoterici, come abbiamo già potuto registrare[116]. Questo però ci mette in guardia dal definire come materialismo la posizione qui sostenuta. Benché la natura sia il «*fondamento* dell'intelligenza» o «della personalità» «senza avere essa stessa un fondamento»[117], la personalità trova il proprio significato e appagamento solo in se stessa e nella propria libertà. Nella difesa di questo principio si riconosce a Jacobi una sua coerenza[118]. Pur con evidenti oscillazioni, si profila dunque una polarità fra personalità e natura secondo una trascrizione antropologica del discorso schellingiano sulla presenza in Dio della natura e dell'intelligenza. La prospettiva antropologica fa sì che la natura sia compresa soprattutto come corpo «*il fondamento, il soggetto della personalità*»[119]. È ancora lontana quella natura "non umana", che nell'*Essenza della religione* segnerà uno stacco netto dalla concezione romantica.

Nel rapporto fra differenza sessuale e amore Feuerbach interviene nuovamente con l'inversione. Non solo l'amore si esprime tramite la differenza sessuale, ma questa diventa sprone per un «amore che si sacrifica», «base dell'eticità»[120]. La conciliazione fra natura e moralità o fra necessità e libertà impegnerà Feuerbach fino agli scritti più tardi. Qui tale problema è toccato nel commento al pensiero di Schelling. Dopo di lui si esalta Böhme per il suo concreto «senso per la natura», che di per sé sarebbe inconciliabile «con le rappresentazioni religiose di un creatore

avrebbe però un significato semplicemente biologico (p. 242). Alla differenza sessuale si connette il concetto di genere, che implica il generare, ma anche il legame personale che la studiosa portoghese sottolinea (pp. 245-246) richiamando il riferimento alla vita trinitaria (p. 244).

[116] Cfr. Tomasoni, *Materialismus und Mystizismus*, 58-59, 65-67.

[117] GW V 171, tr. it. 104. Johnston, *op. cit.*, 4, 98-99, 108, 132-133, 140, staccandosi dalla maggior parte degli interpreti, vede nel concetto di specie o genere umano il fondamento di una coerente concezione naturalistica e materialistica poiché esclude la trascendenza di un Dio o della ragione e riconosce come fondamento la natura. Benché nell'*Essenza del cristianesimo* scorga ancora oscurità e confusione, stabilisce una continuità fra quest'opera e gli scritti del 1843, in cui si esprimerebbe il materialismo. Se il genere umano, come è stato già rilevato da altri studiosi che abbiamo ricordato, ha effettivamente un significato esistenziale e storico, non bisogna trascurare neppure il ruolo dell'essenza e l'oggetto infinito della coscienza che mantengono Feuerbach legato all'idealismo. Anche la natura rimane fortemente ancorata alla riflessione idealistica e dimostra che la contestazione della trascendenza non è di per sé espressione di naturalismo o materialismo. Il legame all'idealismo e al romanticismo è dimostrato anche dalla visione antropocentrica che inquadra la natura nel corpo e nell'esperienza umana.

[118] GW V 188, tr. it. 115.

[119] GW V 177, tr. it. 108.

[120] GW V 178-179, tr. it. 109.

celeste»[121]. Mentre la tensione fra naturalismo e teismo appare come il riflesso della difficoltà di combinare libertà e natura[122], Feuerbach preferisce passare alla critica della creazione e della provvidenza nei due capitoli successivi, in cui riprende molte argomentazioni a noi note.

Come abbiamo visto, egli fin dai primi scritti aveva preso le distanze dalla concezione di un Dio che creava il mondo tramite la sua libera volontà. Tale concezione rispecchiava, secondo lui, il soggettivismo umano. Nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* vi aveva contrapposto una visione dai toni schellingiani secondo cui Dio aveva prodotto «dalla sua natura, per così dire alle spalle della sua coscienza»[123]. Qui egli, dopo aver proseguito nella stessa direzione e affermato che la natura non può fondarsi se non su di sé, spiegava che la dottrina della creazione sarebbe sorta dall'urto della soggettività umana con l'ostacolo del mondo. Da qui la necessità di trasformarlo nel prodotto di una volontà arbitraria, che nella sua provvidenzialità mirerebbe esclusivamente al bene dell'uomo. Fra creazione, miracolo e preghiera si stabilisce dunque un vincolo strettissimo attraverso la forza del desiderio. Prima però di metterlo in luce, Feuerbach si sofferma sull'annientamento della natura, implicita nella dottrina della sua origine "dal nulla". Gli aspetti negativi sono rimarcati nel capitolo "Il significato della creazione nell'ebraismo", in cui ritorna la contrapposizione fra il punto di vista teoretico, proprio del paganesimo e del politeismo, ma anche della scienza e dell'arte, e il punto di vista pratico, proprio del monoteismo e della teologia. Questo trasformerebbe la natura, in «un semplice mezzo per lo scopo dell'egoismo», nel «prodotto di una *parola dittatoriale*»[124]. Poiché alle origini del monoteismo sta l'ebraismo, questo è oggetto di un'aspra critica che, nel contrasto con l'umanesimo del mondo greco, suona particolarmente dura. Gli Israeliti avrebbero aperto alla natura, anziché i «sensi teoretici», «solo i sensi gastrici» e l'avrebbero guardata «con gli occhi del *trafficante di minerali* che calcola il suo utile»[125]. La subordinazione di tutto al loro egoismo si sarebbe tradotta nell'elevazione della loro particolarità a fine dell'universo e nella presunzione che «*la necessità di Israele*» fosse «*il destino del mondo*»[126].

---

[121] GW V 181, tr. it. 110.
[122] GW V 185, 187-189, tr. it. 113, 115-116.
[123] GW I 286, tr. it. 113.
[124] GW V 211-212, tr. it. 132.
[125] GW V 209, 210, tr. it. 130-131.
[126] GW V 216, tr. it. 135.

Se lo scopo principale è la critica al monoteismo, che tramite il concetto della creazione subordinerebbe la natura all'uomo, l'universale al particolare[127], non sono da trascurare i toni antigiudaici di queste pagine che nella seconda edizione si accentueranno citando le opere, piene di accuse infamanti e infondate, di due amici di Feuerbach, Georg Friedrich Daumer e Friedrich Wilhelm Ghillany (1807-1876) e accumulando nell'appendice passi da una delle più notevoli fonti dell'odio antigiudaico, l'opera di Johann Andreas Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum* (1711)[128]. Nel *Nachlass* risulta poi lo studio di un altro famoso esponente dell'antigiudaismo, Agobardo di Lione che nel nono secolo aveva contestato l'atteggiamento tollerante di Ludovico il Pio[129]. In seguito verranno attenuati i toni e nella *Teogonia* non solo verrà avvicinata la visione omerica alle idee presenti nei libri biblici, ma lo studio etimologico del lessico permetterà un approccio molto più profondo al racconto della creazione[130]. Qui al contrario la deformazione delle idee bibliche è non solo favorita dall'atteggiamento antigiudaico, ma anche dalla loro immediata equiparazione alla dogmatica cristiana, interpretata filosoficamente[131]. Il difetto di rigore storico e filologico è evidente[132].

---

[127] Anche i cristiani dietro la loro proclamata universalità nasconderebbero il loro nazionalismo, GW V 302, tr. it. 190.

[128] GW V 22, tr. it. 19-20; 513-514. Mi sia permesso rinviare a Tomasoni, *La modernità e il fine della storia*, 33-35, 200-213. Una netta critica all'uso di Eisenmenger per l'interpretazione dell'ebraismo fu espressa da Eduard Zeller, recensione a *Das Wesen des Christentums von Ludwig Feuerbach, zweite verm. Auflage, Leipzig 1843*: «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1844, II Heft, 342, secondo il quale non si poteva «giudicare la religione dell'Antico Testamento secondo la tarda caricatura rabbinica»,

[129] Cfr. Tomasoni, *Ethnologische Vorurteile und Ansätze zu einer Überwindung derselben im Fall der Hebräer*, in: *Solidarität oder Egoismus*, Hrsg. Braun, 256-263.

[130] *Ibi*, 258; Tomasoni, *Heidentum und Judentum: vom schärfsten Gegensatz zur Annäherung. Eine Entwicklungslinie vom "Wesen des Christentums" bis zur "Theogonie"*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 148-166; Id., *Feuerbach und die «Biblia Hebraica»*, 39-44. Una spiegazione dell'atteggiamento verso gli ebrei in base alla struttura sociale è proposta da Schmieder, *op. cit.*, che vede in Feuerbach una posizione antisemita a differenza di Marx (134, 190, 284-285). Questa contrapposizione pare fondarsi più su presupposti teoretici e schemi generici, che su dati testuali. Per il problema e le varie posizioni all'interno della sinistra hegeliana, preferisco rinviare a Tomasoni, *Modernity and the final aim of history. The debate over Judaism from Kant to the young Hegelians*, Dordrecht, Kluwer, 2003, 171-217; cfr. anche Andrée Lerousseau, *Das Judentum in Bruno Bauers "Religion des Alten Testaments" (1838) und in Ludwig Feuerbachs "Wesen des Christentums" (1841)* e Junji Kanda, *Noch einmal: Karl Marx und die Judenfrage*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 87-99 e 101-112.

[131] Per le deformazioni operate nel suo discorso sulla creazione, cfr. Gabriel Amengual, *Schöpfung, Judaismus und Gottesbegriff*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 18-19, 21-25. Per le influenze del razionalismo tedesco del Settecento, cfr. Tomasoni, *Feuerbach und die "Biblia Hebraica"*, 29-35.

[132] Per le semplificazioni di Feuerbach al riguardo, cfr. anche Manfred Vogel, *Feuerbachs*

Mentre questo capitolo risente fortemente di schemi che saranno abbandonati, i due successivi preludono ad analisi che, incentrate sul desiderio, saranno sviluppate in seguito nell'*Essenza della religione* e nella *Teogonia*. Ne "L'onnipotenza dell'animo o il segreto della preghiera" Dio «è il *desiderio* del cuore *realizzato*», «l'ottativo del cuore umano»[133]. Di fronte alla natura che «non ascolta» i suoi lamenti, l'uomo, immerso in una dipendenza che è necessità[134], reagisce negando quel limite che lo opprime. Questa situazione, che costituirà il motivo ispiratore dell'*Essenza della religione*[135], è qui illustrata attraverso due prospettive. Anzitutto emerge il dinamismo della preghiera e della fede, in cui l'animo *percepisce se stesso* e trasforma in realtà la sua aspirazione[136]. Dio è invocato nel modo più intimo come «padre» e l'amore esercita la sua irresistibile forza di attrazione. Dio è il suo «*alter ego*» al quale confessare i propri «pensieri *più segreti*»[137]. D'altra parte però la preghiera più efficace è quella comunitaria in cui gli uomini passano dal sentimento di «finitezza» a quello della «libertà». Essi «minacciati dalle forze della natura si accalcano insieme»[138].

In tal modo però viene negato il mondo, l'intelletto, l'esperienza[139]. Alla realizzazione immediata e illimitata della preghiera è dunque contrapposta quella faticosa, non cordiale, del lavoro e della cultura, un principio «nordico»[140], ben diverso dal calore dell'animo, come risulta anche dal capitolo successivo: "Il segreto della fede, il segreto del miracolo". Tale opposizione, secondo Feuerbach, irrompe nella storia con il cristianesimo e la sua persuasione della fine del mondo, in contrasto con lo spirito classico[141]. La frattura da esso rappresentato, secondo

Religionskritik: die Frage des Judaismus, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 218-219, 226-229. 240-242

[133] GW V 219, 220, tr. it. 137. Sull'animo come sognatore, cfr. Serrão, *A humanidade da razão*, 74.

[134] GW V 220, 224, tr. it. 137, 140.

[135] GW X 41-42, 34, tr. it. 79-80, 71-72.

[136] GW V 220, tr. it. 137.

[137] GW V 225-226, tr. it. 141. Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, 101 osserva che «la religione in ogni caso ha il significato di relazione».

[138] GW V 224, tr. it. 140. Sull'importanza dell'aspetto relazionale e comunitario della preghiera, cfr. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 638-640. In queste pagine sulla preghiera egli può trovare un valido appoggio alla sua tesi secondo cui già nell'*Essenza del cristianesimo* compare la polarità di dipendenza e libertà che sarà poi centrale nell'*Essenza della religione* (GW X 34, tr. it. 71-72).

[139] GW V 219, 226, tr. it. 137, 141.

[140] GW V 219, 222, 223, 232-235, 236, tr. it. 137, 145-147,148.

[141] GW V 230, 237, tr. it. 144, 147.

suggestioni che possono ancora essere ricondotte a Gibbon, mette in luce per converso la forza del desiderio e dell'immaginazione[142]. Egli vi ritornerà spesso, soprattutto nella *Teogonia*. Qui preferisce ricondurli entro i limiti della ragione osservando come gli apostoli e gli evangelisti non fossero «uomini di scienza» e l'immaginazione agisse senza freni su quanti non avevano ancora «assunto in sé il principio della cultura»[143]. In base a questo principio egli definisce "*soprannaturalistici, trascendenti*" i desideri che si affidano al miracolo[144].

Tuttavia sfiora una problematica, che lo impegnerà a lungo nella *Teogonia*, quando sostiene: «Il desiderio non si lega a nessun limite, a nessuna legge: è impaziente; vuol essere soddisfatto senza indugio, all'istante»[145]. Si potrebbe allora concludere che, come tale, ogni desiderio sia soprannaturalistico e divenga naturale nella misura in cui accetta di essere limitato dalla realtà, cioè dall'intelletto. Si creerebbe dunque un conflitto fra le facoltà che non sembra del tutto giustificato. Feuerbach suggerisce però anche un'altra spiegazione. I desideri sarebbero di per sé naturali; alcuni diventerebbero soprannaturalistici per il gioco dell'immaginazione e per l'influenza sociale o religiosa. Il caso esemplare è il desiderio dell'immortalità personale. Il desiderio di non morire «coincide originariamente con l'istinto di autoconservazione». Poi però «sotto la spinta della vita, in particolare della vita civile e politica si trasforma» dando origine a rappresentazioni e certezze relative a una vita dopo la morte[146]. Riprendendo quanto aveva già sostenuto, i pagani non avevano mostrato «interesse» per la sopravvivenza personale, mentre i cristiani hanno trovato proprio nella resurrezione di Cristo la certezza della loro propria immortalità. Si potrebbe qui osservare come si sorvoli sulla differenza fra la resurrezione dei corpi e l'immortalità dell'anima, tuttavia per Feuerbach il corpo risorto

---

142 GW V 227, 238, tr. it. 143, 149.

143 GW V 236, 239, tr. it. 146, 147. Heinz Hüsser, *Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993, 60-63 sottolinea la svalutazione dell'immaginazione a spese di una razionalità che non riconoscerebbe la «pluralità di significato dei fenomeni» (p. 63), finirebbe per addomesticare la sensibilità (pp. 96, 88-89) e per vedere la natura solo in senso scientifico (p. 59). Tuttavia, accanto a questa tendenza, non va sottovalutata in Feuerbach quella antagonistica, mirante a esaltare l'immaginazione che si traduce in forme, immagini e parole efficaci. Ovviamente, come si vedrà in seguito, rimane da chiedersi in quali contesti sia prevalente la prima o la seconda.

144 GW V 232, tr. it. 145.

145 *Ibidem*.

146 GW V 240, tr. it. 151. Harvey, *op. cit.*, 40, 83 ha mostrato che in Feuerbach la radice della religione da un lato è il desiderio o il sentimento, dall'altro l'immaginazione.

era solo apparente. Può anche stupire in questo capitolo "Il segreto della risurrezione e dell'immacolata concezione" la combinazione dei due argomenti. Il secondo mostrando la congiunzione fra verginità e maternità vuol sottolineare l'arbitrio dell'immaginazione, guidata dal desiderio[147]. Parlando di Maria, Feuerbach non tralascia di sottolineare la maggior coerenza dei cattolici che rispetto ai protestanti hanno conservato nella vita il valore della verginità[148].

1.5. *Storia, aldilà ed etica*

Negli ultimi capitoli della prima parte lo sguardo si rivolge soprattutto al genere umano nella sua esistenza e nel suo significato etico. Il capitolo "La differenza del cristianesimo dal paganesimo" dopo aver ripreso la contrapposizione fra il punto di vista del primo, ripiegato su di sé e rivolto a una provvidenza immediata, e quello del secondo, tollerante, capace di elevarsi nella teoria all'intuizione dell'universo dimenticandosi[149], si concentra sul significato del genere umano. Se già nella *Critica della filosofia hegeliana*, citando Goethe, aveva sostenuto che l'umanità si attuava nell'insieme degli uomini, non in uno solo[150], ora ripartendo da questa idea[151] dichiara: «L'*unità* nell'*essenza* è *molteplicità* nell'*esserci*»[152]. L'attenzione all'esserci (*Dasein*) conduce Feuerbach a mostrare come l'illimitatezza del genere si esplichi nell'esistenza. Anzitutto diventa «un progressivo *superamento dei limiti*», anche di quelli che apparivano assoluti, come dimostrerebbe la storia delle scienze[153]. In queste affermazioni trovano un facile appiglio quanti vedono in Feuerbach l'esaltazione illimitata del progresso, delle scienze e dell'umanità[154]. In verità Feuerbach nell'*Essenza della*

---

[147] GW V 241-242, tr. it. 151-152.

[148] GW V 246-247, tr. it. 154-155.

[149] GW V 263-266, tr. it. 166-168.

[150] GW IX 20-21, tr. it. 51-52.

[151] GW V 267, 270-271, tr. it. 168, 169-170.

[152] GW V 276, tr. it. 173. Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, definisce il genere l'«apparizione storica» dell'essenza e ne riconosce l'intento esistenziale. Tuttavia osserva che rispetto agli individui torna ad essere astratto rappresentando qualcosa che non si realizza mai come tale, anzi non può realizzarsi senza portare a compimento la storia stessa (pp. 75-76).

[153] GW V 267-268, tr. it. 168-169.

[154] Hüsser, *op. cit.*, 96 ha denunciato in Feuerbach l'assunzione del modello scientifico e la sostituzione della tecnologia alla religione: «Scacciati i teocrati, al loro posto ha aperto la porta ai tecnocrati» (cfr. anche pp. 62, 63, 154-155). Tuttavia avendo mantenuto qualcosa della religione, non si sarebbe spinto tanto come Marx nell'esaltazione della trasformazione umana e gli sarebbe

religione affermerà con forza i limiti dell'uomo, non più solo come individuo, ma anche come genere e prenderà le distanze dall'ideologia scientistica. È anche facile notare come lo slancio verso il futuro sia dato dall'inadeguatezza dell'esserci, sempre concretamente finito, rispetto all'essenza. Come vedremo anche nel seguito, Feuerbach sembra riprendere la prospettiva del costante avvicinamento alla perfezione che richiama Kant e Fichte. Ciò emerge anche nella relazione con l'altro che «migliora ed eleva». In campo morale e giuridico «l'altro è la mia coscienza *oggettiva*: egli mi rimprovera i miei errori». Esso è «il *mediatore* fra me e la santa idea del genere. *Homo homini Deus est*»[155], una espressione di Cecilio Stazio che Feuerbach aveva già usato nella *Critica dell'"Anti-Hegel"* per spiegare il sorgere della coscienza grazie alla mediazione dell'altro[156]. Mentre però sembra crearsi una distanza incolmabile fra l'esserci e l'essenza o fra l'essere e il dover essere, Feuerbach la ignora o la nasconde affermando che grazie al genere l'individuo colma le sue mancanze. Gli uomini avendo differenti vizi e virtù, «si *compensano* dunque reciprocamente anche in campo *morale*, come in quello fisico e intellettuale, sicché, presi complessivamente nel loro insieme, sono come devono essere, rappresentano l'uomo perfetto». «Uomo e donna si correggono e si completano reciprocamente per rappresentare finalmente, così uniti, il genere, l'uomo perfetto»[157]. Questa prospettiva sembra giustificare e mistificare l'esistente[158]. Così nel seguito il rispetto del matrimonio, della proprietà e delle leggi è

---

rimasta la «nostalgia» della madre natura (pp. 113, 117). Questa interpretazione, pur mettendo in rilievo un aspetto reale in Feuerbach, ossia una fiducia eccessiva e talvolta ingenua verso la scienza naturale, sottovaluta sia l'avvertimento che la scienza offre sempre una soluzione limitata, sia le critiche alla ragione e alla presunzione scientifica che si faranno sentire soprattutto nell'evoluzione successiva. Critica verso la tesi di Hüsser è Serrão, *A humanidade da razão*, 285. Una tesi opposta è stata sostenuta, come abbiamo già visto, da Ursula Reitemeyer che ha visto nel concetto feuerbachiano di sensibilità e corporeità l'antidoto alla prassi disumanizzante della tecnocrazia e ha messo in rilievo la sua *Skepsis* rispetto a una razionalità calcolatrice (*Umbruch in Permanenz*, 114, 130-131, 176-179, 198).

[155] GW V 273, 277, 278, tr. it. 171, 174, 175. Werner Maihofer, che ha sottolineato il significato fondativo della relazione con l'altro, ha visto profilarsi una sorta di trascendenza che spingerebbe l'io al di là di se stesso alla ricerca del proprio significato e della propria origine (*Konkrete Existenz*, 273-274). Anche Braun, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1971, 191, parla di una «nuova trascendenza» che non solo si apre al «tu» (121), ma anche al «non-io» della natura (124).

[156] GW VIII 107.

[157] GW V 273, tr. it. 171.

[158] Frantz, *op. cit.*, 136 e Julius Schaller, *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs*, Leipzig, Verlag bei C. Hinrichsschen Buchhandlung, 1847, 163 vi vedono una banalizzazione del male nella sua problematica.

spiegato col fatto che la coscienza li consideri santi di per sé[159]. Feuerbach sarà accusato soprattutto da Stirner di aver avallato una visione piccolo-borghese. Su tale accusa ci sarà occasione per ritornare. Qui occorre però anche tener conto di quelle pagine in cui Feuerbach insiste sull'esigenza di riconoscere nella diversità un valore morale.

Questo vale anche per la differenza sessuale[160], come è affermato nel capitolo successivo «Il significato cristiano del celibato volontario e del monachesimo». Mentre di nuovo si rivendica il monachesimo all'essenza del cristianesimo che richiede un amore esclusivo per Cristo, sono significative le citazioni dell'*Imitazione di Cristo*, un testo di devozione cattolica, che aveva avuto grande fortuna anche in ambiente pietistico[161]. Esse mirano a mettere in luce un comune atteggiamento di rinuncia al mondo, che comporterebbe l'abbandono della stessa cultura[162]. Ciò è ribadito anche nell'ultimo capitolo "Il cielo cristiano o l'immortalità personale", in cui riaffiorano gli argomenti addotti inizialmente per contestare la tesi dell'inconoscibilità divina. Come per la fede in Dio, così per quella nell'immortalità personale, occorre esaminarne l'essenza e scoprirvi il giudizio critico che vi si nasconde. Quanto vale è conservato nel cielo il quale non è se non «l'aldiqua purificato da ogni materia rozza». «L'uomo si divide da se stesso, ma solo per *ritornare pur sempre al medesimo punto dal quale è partito*». L'ascetismo deve approdare alla beatitudine e l'uomo deve sentirsi «*a casa*»[163].

Con il motivo che porterà Feuerbach nei suoi ultimi scritti a sostenere l'eudemonismo, termina la prima parte, dedicata all'accordo della religione con l'essenza umana. La seconda, molto più breve, incentrata sulla contraddizione, si apre nel primo capitolo "Il punto di vista essenziale della religione", con una nuova condanna del punto di vista pratico rispetto a quello teoretico. Il secondo capitolo, "La contraddizione nel concetto dell'esistenza di Dio", fornisce il pretesto per ritornare sulla prova ontologica e prendere ora le difese di Kant che non avrebbe «meritato il biasimo mossogli da Hegel». Infatti «la ragione non può trasformare in un oggetto dei sensi un suo proprio oggetto»[164].

---

159 GW V 291, 445, 448, tr. it. 183, 282, 284.

160 GW 291, tr. it. 183.

161 GW V 289, tr. it. 181-182, cfr. anche 498-49, tr. it. 300, in cui accanto all'*Imitazione di Cristo* si cita un libro di canti del pietismo. Per la connessione storica di questi aspetti, Cfr. Dreitzel, *op. cit.*, 45.

162 GW V 290, tr. it. 182.

163 GW V 311, 310, 315, tr. it. 196, 195, 198.

164 GW V 341-342, tr. it. 217.

In linea con la crescente rivalutazione di Kant, Feuerbach dunque distingue gli oggetti fuori di noi, che devono essere provati mediante i sensi, dagli oggetti in noi o della ragione la cui esistenza coincide con l'essenza, ma anche con noi stessi. Dopo il capitolo "La contraddizione nella rivelazione di Dio" egli ritorna sull'argomento nel capitolo "La contraddizione nell'essenza di Dio": «Che Dio sia pensato, saputo, è essenziale; che questo albero sia pensato, gli è casuale, inessenziale. Dio è un pensiero indispensabile, *una necessità del pensiero*». Tuttavia: «Siamo obbligati a fare dell'esser-pensato di Dio il pensar-se-stesso di Dio»[165]. Se già negli scritti giovanili l'immediatezza del *cogito* era intuizione dell'identità di essere e pensare, ciò significa qui che il pensiero di Dio si pone per l'uomo come una necessità e lo induce ad affermarne l'esistenza. Hegel però, come già anticipato nella *Critica della filosofia hegeliana*[166], è caduto nel misticismo e ha sdoppiato il pensante e il pensato «in due enti»[167], come la teologia ha trasformato in persone trinitarie le relazioni[168]. Dopo averci ricondotto ai motivi iniziali dell'Introduzione mediante questo discorso sulla coscienza di Dio, la seconda parte del libro termina con i capitoli: "La contraddizione nei sacramenti", "La contraddizione di fede e amore" e con la conclusione. La lunga requisitoria contro la fede, intollerante e partigiana, radicalmente dannosa per l'etica e inconciliabile con l'amore universale[169] rievoca alcune pagine del *Bayle*. L'amore non sarebbe entrato col cristianesimo, bensì già con l'umanesimo greco-romano. «Era insito nel concetto stesso di umanità che si dissolvessero le differenze nazionali». La filosofia fu un fattore di unità. «Gli stoici insegnarono che l'uomo è nato non per sé, ma *per gli altri*, ossia per l'amore»[170]. Viceversa il cristianesimo ne ha fatto qualcosa di particolare legandolo a Cristo e rivolgendolo a quanti condividono la stessa fede[171].

Rispetto ai sacramenti il richiamo al cattolicesimo e alla sua concezione della loro efficacia *ex opere operato* è significativo e può essere collegato alla funzione centrale assegnata al mediatore fra Dio e gli uomini[172]. I protestanti, viceversa, avendo sottolineato il ruolo essenziale

---

[165] GW V 378, tr. it. 242.
[166] GW IX 53, tr. it. 87.
[167] GW V 378-380, tr. it. 242-244.
[168] GW V 391, tr. it. 247-248.
[169] GW V 412-437, 446, tr. it. 260-275, 283, cfr. anche nell'appendice 575-599, tr. it. 337-347.
[170] GW V 440, tr. it. 277.
[171] GW V 437, tr. it. 275.
[172] GW V 150-151, 162, 251, 278, tr. it. 88-89, 96, 158, 175.

del sentimento interiore avrebbero ricondotto al soggetto l'azione illusoria dell'oggetto[173]. Così diventerebbe «sensibile la *contraddizione di idealismo e materialismo*, di *soggettivismo e oggettivismo*»[174]. Tuttavia, a una più attenta analisi, le divergenze fra protestanti e cattolici appaiono secondarie all'interno di una concezione comune[175]. Soffermandosi su quei sacramenti, riconosciuti da entrambe le confessioni, il battesimo e la cena, Feuerbach ne illustra il contrasto fra il significato naturale della materia e quello simbolico, aggiunto dal rito. Se l'acqua esalta la virtù vivificatrice e purificatrice della natura, il pane e il vino mettono in luce il valore dell'attività umana, ossia «*la forza soprannaturale dello spirito*, della coscienza, dell'uomo» e mostrano la verità «secondo cui l'uomo è Dio e il salvatore dell'uomo»[176]. Mentre nel consueto alternarsi delle attività quotidiane, ci si dimentica di ciò, il sacramento restituisce «a quanto è comune un significato *non comune*, alla *vita in quanto tale* un *significato* assolutamente *religioso*». Così Feuerbach conclude: «*Santo* sia per noi quindi il pane, *santo* il vino, ma *santa* anche l'acqua! Amen»[177]. Scomparso qualsiasi significato trascendente, il sacramento finisce per indirizzare lo sguardo a ciò che è santo nella vita quotidiana perché connesso intimamente alla natura e all'uomo[178].

Questa conclusione fu immediatamente oggetto di derisione, come riferì Ruge parlando dei pietisti e di Tholuck, che vi vedevano la proclamazione di un «nuovo culto». Gli confessò che egli stesso non la considerava riuscita e sarebbe stato meglio tagliarla[179]. Come in altri casi, Feuerbach non solo la mantenne, ma, visto il suo carattere provocatorio, la segnalò fin dall'inizio nella prefazione della seconda edizione[180]. Egli si sarebbe sempre più invischiato nella polemica.

---

[173] GW V 406-409, tr. it. 256-258.

[174] GW V 409, tr. it. 259.

[175] GW V 404-405, tr. it. 255-256.

[176] GW V 452-453, tr. it. 286-287.

[177] GW V 454, tr. it. 288.

[178] La riappropriazione che l'uomo attua dei propri valori che erano stati alienati si configura anche come riduzione antropologica. Ad essa dedica grande attenzione Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, 125-126, 135, 139, 141, 146, 211, 237, 314-315 sottolineando le differenze rispetto a Hegel: i termini del rapporto verrebbero contrapposti e la negazione si configurerebbe come un recupero dell'immediato che grazie a tutto il percorso dimostrerebbe la sua ricchezza. È un problema che ritornerà nella fase più propriamente antropologica.

[179] Lettere del 24 novembre e 14 dicembre1841, GW XVIII 125, 128. Lo stesso Schopenhauer che studiò attentamente l'opera criticò la conclusione, cfr. Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom*, Bonn, Bouvier, 1988⁴, 22; Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, neue, stark erweiterte Ausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1971, 218. Viceversa Kierkegaard sarebbe stato impressionato da questa conclusione, cfr. Tomasoni, *La morte come paradosso*, 254.

[180] GW V 22, tr. it. 19.

L'opera, stilisticamente efficace, ha mostrato la convivenza di elementi diversi in tensione fra loro. La rivalutazione dell'uomo empirico nella sua sensibilità e immaginazione avviene senza scalzare l'impianto idealistico, costituito dai concetti di essenza, autocoscienza e genere. Insostenibile risulta una lettura materialistica dell'opera, invalsa per molto tempo per l'influenza di Engels[181]. Pur avendo respinto molte tesi del maestro, Feuerbach non l'ha ancora definitivamente abbandonato e continua a parlare di un proprio metodo genetico-critico. Tuttavia molte pagine sono rivolte al recupero della relazione personale ed esistenziale, che porterà alla proclamazione di un nuovo punto di partenza e una nuova filosofia[182]. In questo orientamento egli trova nella religione una concretezza che, sfuggendo al pensiero astratto, rappresenta una sfida per il filosofo, sollecitato a elaborare nuove prospettive[183].

2. *Integrazioni e precisazioni*

2.1. *Recensioni di argomento teologico o religioso*

Durante la stesura dell'*Essenza del cristianesimo* Feuerbach scrisse la recensione a due libri di Ernst Karl Julius Lützelberger riguardanti la dottrina paolina della fede e gli scritti giovannei[184], due

---

[181] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Marx-Engels Werke (MEW)* XXI, 272, 278, tr. it. Palmiro Togliatti, Roma, Editori Riuniti 1972², 27, 35-36. Per il contesto del libro di Engels, mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Il "Ludwig Feuerbach" di Engels e la questione del materialismo: antefatti e conseguenze*, in: *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, a cura di Mario Cingoli, Milano, Teti editore, 1998, 65-73. Per la contestazione all'interpretazione materialistica, offerta da Engels, e la discussione avvenuta al convegno di Bielefeld (1973), cfr. Arvon, *Engels' Feuerbach kritisch beleuchtet*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 114, 142-154. Per il legame con i concetti hegeliani, cfr. già Rambaldi, *La critica antispeculativa*, 58-59.

[182] Nonostante le sue acute osservazioni, che qui abbiamo riferito, non mi pare da condividere il giudizio di Philonenko (*La jeunesse de Feuerbach*, II 723, 728), secondo cui gli scritti successivi all'*Essenza del cristianesimo* sarebbero solo dei «complementi», peraltro non necessari perché l'essenziale era stato detto. Del resto ci sembra che egli sottovaluti la consistenza della concezione hegeliana e idealistica, ancora presente.

[183] Sulla rivalutazione della religione, avvenuta durante il lungo lavoro redazionale, e sui suoi effetti sull'evoluzione successiva del filosofo ha insistito Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*: «De Homine» 19-20 (1966), 221, 229, 233-234, 241.

[184] *Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre. Ein theologisch-exegetischer Versuch*, Nürnberg, 1839; *Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen*, Leipzig, Brockhaus, 1840.

argomenti che peraltro si incontrano nell'opera stessa. La inviò nel settembre 1840 a Ruge, che nello stesso mese la pubblicò sugli «Hallische Jahrbücher» senza indicare il nome dell'autore, come gli era stato chiesto. Feuerbach gliela aveva presentata dicendo che riguardava gli scritti di uno «scrittore empirico liberale nel campo della teologia» e si adattava bene a un foglio «liberale»[185]. L'autore era stato pastore protestante a Norimberga, ma poi aveva lasciato il ministero pubblicando in un opuscolo i motivi della sua decisione. In particolare le confutazioni dei teologi contro Strauss l'avevano riconfermato nei suoi dubbi e nella sua incredulità. Feuerbach vi faceva riferimento esaltando la sua onestà che l'aveva condotto a rinunciare alle comodità di una sicura vita borghese[186].

Egli mostrava di apprezzare la sua attenzione per la storia e la «vera empiria» che permetteva di risalire alla «origine interna» di una cosa innalzandosi alla filosofia. In questa descrizione Feuerbach traduceva qualcosa di quello che egli stesso stava perseguendo nell'*Essenza del cristianesimo*. Così condivideva l'esigenza avanzata dall'autore di far parlare la Bibbia da sé senza frapporre le interpretazioni «speculative, ortodosse o razionalistico-teologiche» che ne alteravano drasticamente il senso. Elencava alcune distorsioni rilevate dall'autore e sottoscriveva il significato proprio delle immagini bibliche affermando il parallelismo fra l'espressione e il pensiero: se l'uomo si esprimeva «sensibilmente», pensava anche così[187]. Criticava invece l'idea che l'arianesimo corrispondesse alla concezione presente nella Scrittura. Come nell'*Essenza del cristianesimo*, egli sosteneva che «il Dio vero e proprio, concreto del cristianesimo» non era Dio Padre, bensì il Cristo. Piuttosto le espressioni in cui questi sembrava inferiore erano «solo un resto del giudaismo»[188]. Infine Feuerbach si limitava a riassumere le ragioni secondo cui l'autore contestava la paternità giovannea agli scritti attribuiti all'apostolo registrando da un lato come gli studi fossero ancora incerti al riguardo, dall'altro come la difesa della tradizione fosse nelle mani dei pietisti come Tholuck o Neander[189]. Evidentemente però la questione storico-filologica non lo interessava molto.

---

185 Lettera del 1 settembre 1840, GW XVIII 25; cfr. conferma di Ruge, 14 ottobre 1840, GW XVIII 27.
186 GW IX 101.
187 GW IX 100, 102, 103.
188 GW IX 107.
189 GW IX 111, 112, 113, 114.

Un'altra recensione, pure scritta spontaneamente da Feuerbach e spedita a Ruge nella convinzione che si adattasse bene agli «Hallische Jahrbücher» e costituisse la prosecuzione della critica alla concezione dello stato cristiano di Stahl[190], fu quella al libro del medico personale del re Ludwig I di Baviera, il Prof. Johann Nepomuk von Ringseis[191]. L'autore, già inviso al padre, Paul Johann Anselm Feuerbach, per la sua ostilità agli intellettuali protestanti del nord e per la sua appartenenza al circolo cattolico tardo-romantico, riunito attorno al re, di cui era stretto confidente e consigliere, era diventato membro dell'accademia delle scienze, professore all'università di Monaco e, dal 1833, rettore. Godeva di grande prestigio fra gli studenti e il popolo per la sua disponibilità a soccorrere gratuitamente chi era nel bisogno[192].

Feuerbach con la sua recensione, apparsa anonima nel giugno 1841, quindi contemporaneamente all'*Essenza del cristianesimo*, attaccava l'idea di una medicina cristiana mettendo alla berlina una personalità, da lui ritenuta «sciocca», ma rappresentativa dell'ambiente bavarese[193]. Non è certo una novità la contrapposizione fra il cristianesimo antico e quello moderno, né l'idea secondo cui una vera fede nell'efficacia della preghiera renderebbe superfluo il ricorso ai mezzi naturali e alle cause intermedie[194]. Colpisce invece l'analisi della combinazione fra cristianesimo e medicina nei suoi particolari, come pure il sarcasmo della contestazione.

Feuerbach riporta i passi del libro in cui la malattia è ricondotta al peccato originale e si consiglia al medico e al paziente di prepararsi alla cura attraverso la preghiera e la purificazione dai peccati[195]. «Frequentemente» questi mezzi soprannaturali toglierebbero i mali. Feuerbach si chiede perché si dica: «frequentemente» e non «sempre»[196]. In ciò egli vede già insinuarsi l'incredulità. Secondo lui infatti l'im-

---

[190] Lettera del 19 marzo 1841, GW XVIII 72.

[191] *System der Medizin. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Pathologie und Therapie, zugleich ein Versuch zur Reformation und Restauration der medizinischen Theorie und Praxis*, 1841.

[192] Winiger, *op. cit.* 172-173.

[193] *Zur Charakteristik des modernen Afterchristentums*, GW IX, 115-142; cfr. XVIII 72 e quello che aggiunse nella breve nota, *Zur Erklärung des "Hippokrates in der Pfaffenkutte"*, comparsa in «Deutsche Jahrbücher» del 5 gennaio 1842, sul circolo romano-cattolico ispirato a Görres, GW IX 154.

[194] GW IX 117-118, 132-134. Per le cause intermedie nell'*Essenza del cristianesimo*, GW V 323-325, 329, tr. it. 205-206, 209.

[195] GW IX 118-119, 121, 130.

[196] GW IX 131.

mediatezza degli effetti attribuiti alla preghiera, come gli episodi dei santi attesterebbero, è inconciliabile con la mediazione messa in atto dalle cure[197]. Nel primo caso il male è riferito a Dio e al diavolo o a una varietà di diavoli, nel secondo caso ha a che vedere con l'organismo e con i germi estranei che vi si sviluppano[198]. Al riguardo Feuerbach cita importanti esponenti della medicina moderna, come William Harvey e Thomas Sydenham[199] rivelando i suoi crescenti interessi per le scienze. Viceversa mette in ridicolo l'ibrido miscuglio di teologia e scienza notando che l'autore ha visto nella preghiera sprigionarsi forze divine di cui noi saremmo i conduttori. Ci sarebbe dunque una «batteria elettrica della chiesa» accanto a quella «galvanica»[200]. In particolare però riti e religione vengono accostati a cure e funzioni fisiologiche con effetti scurrili. I sacramenti sono avvicinati ai clisteri e ai salassi e si parla di evacuazione, contrazione del retto, escrementi, ano[201]. Ritorna qui quel linguaggio volutamente provocatorio che aveva caratterizzato le rime dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* nella loro polemica contro i pietisti. L'effetto non mancò e si fece sentire anche nella cerchia del re di Baviera[202]. Il fratello della cognata Henriette, Friedrich Wilhelm Heydenreich, che era medico della piccola comunità di Bruckberg[203] e suo amico, dopo aver letto il testo prima della pubblicazione biasimò l'accostamento «di ciò che per altri è santo» «con le più basse funzioni fisiologiche». Egli che, come medico, condivideva in sostanza le critiche di Feuerbach lamentava una loro «asprezza», ben lontana dallo stile delle analisi mediche e in fondo poco giustificabile, visto lo scarso spessore scientifico dell'opera[204]. Feuerbach mirava però a radicalizzare sempre più le sue posizioni e a suscitare reazioni. Ritornando pochi mesi dopo sull'argomento, alluse all'autore della recensione parlando di un «nome e di un'origine vulcanica»[205]. Al di là del suo tipico modo di reagire, possiamo notare la caratteristica dei giovani hegeliani, pronti a radicalizzare le loro reazioni dinanzi alla resistenza o alla censura dell'ambiente circostante[206].

---

197 GW IX 121, 127-128, 132.
198 GW IX 125-127,121-124.
199 GW IX 121.
200 GW IX 132, 134, 135.
201 GW IX 118, 133, 136,137, 138, 139.
202 GW XVIII 95, 112.
203 Winiger, *op. cit.*, 173.
204 Lettera del 7 aprile 1841 GW XVIII 76-77, cfr. anche 474.
205 GW IX 155.
206 Per questa caratteristica, cfr. anche Rambaldi, *La critica antispeculativa*, 27.

Anche un'altra recensione aveva di mira l'ambiente cattolico bavarese, caratterizzato dal culto a Maria. Uscita nel gennaio 1842 sui «Deutsche Jahrbücher», la nuova rivista di Ruge che subentrava agli «Hallische Jahrbücher», riguardava un libro dell'amico Georg Friedrich Daumer, che si era nascosto sotto lo pseudonimo di Eusebius Emmeran[207]. Georg Friedrich Daumer, professore di ginnasio a Norimberga (1800-1875), aveva collaborato col padre Paul Johann Anselm nella gestione di Kaspar Hauser e ne aveva pubblicato un resoconto[208]. Aveva anche attaccato la religione dominante con libelli polemici di una certa risonanza locale[209]. Nel 1839 aveva pubblicato col proprio nome un opuscolo sui sacrifici umani in cui aveva assimilato il Dio del popolo ebraico a Saturno, Cronos, Baal, Moloch, vedendovi una stessa divinità «malvagia», che mirava alla rovina degli uomini. Come fenomeno recente di una religione negativa, aveva fatto riferimento ai riti cruenti dei popoli precolombiani in Messico[210]. In un libro del 1842 avrebbe poi addirittura sostenuto che questi erano dovuti al passaggio degli ebrei in quelle terre[211]. Feuerbach nell'appendice dell'*Essenza del cristianesimo* aveva già rinviato all'opuscolo di Daumer del 1839 come prova del fatto che i sacrifici umani rientrassero nell'essenza della religione[212]. Nella seconda edizione gli avrebbe dato ancor più importanza e nella prefazione l'avrebbe nominato come "storico", accanto a un'altra figura minore dello stesso ambiente di Norimberga, il bibliotecario Friedrich Wilhelm Ghillany. Ne avrebbe anche seguito il consiglio di attingere prove dalla monumentale opera antigiudaica di Eisenmenger[213]. Mentre egli pubblicava la sua recensione, propose anche a Wigand la stampa del libro di Daumer sui sacrifici umani degli

---

[207] *Die Glorie der heiligen Jungfrau Maria. Legenden und Gedichte nach spanischen, italienischen, lateinischen und deutschen Relationen und Originalpoesien*, Nürnberg, 1841.

[208] Daumer, *Mittheilungen über Kaspar Hauser*, Nürnberg, 1832.

[209] Karlhans Kluncker, *Georg Friedrich Daumer. Leben und Werk 1800-1875*, Bonn, Bouvier, 1984, 72-80.

[210] *Sabbath, Moloch und Tabu. Eine historisch-theologische Andeutung mit Rücksicht auf die neuesten Auffassungen der christlichen Sonntagsfeier*, Nürnberg, 1839, 1, 5, 7, 10, 11-12. Il libro venne confiscato, Kluncker, *op. cit.*, 74.

[211] *Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation*, Braunschweig, Otto, 1842, 226-320.

[212] GW V 597, tr. it. 345.

[213] GW V 22, tr. it. 19-20; 513-514. Per il consiglio di Daumer rispetto al libro di Eisenmenger, cfr. lettera del gennaio 1842, GW XVIII 151. Sul significato e il contesto di questa influenza, mi sia permesso rinviare a Tomasoni, *La modernità e il fine della storia*, 207-213. Per l'importanza del libro di Eisenmenger sullo stesso Daumer, cfr. Kluncker, *op. cit.*, 87.

ebrei[214] e ottenne che sui «Deutsche Jahrbücher» uscisse un annuncio col sommario degli argomenti[215].

Rispetto al libro sul culto a Maria Feuerbach, ispirandosi alla propria opera, sottoscriveva l'identificazione di Maria con la donna, alla quale i fedeli attraverso le loro preghiere e canti tributavano la loro ammirazione e il loro amore. Essa appariva la dea della bellezza e dell'amore nei suoi attributi fisici, come seno, capelli, occhi, labbra; dea della libertà dai dogmi e quindi anche «della libertà di stampa»; dea della natura e dell'umanità, indulgente verso i peccati contro la castità[216]. Feuerbach però osservava che «questo fuoco della sensibilità», così esaltato dall'autore, era dovuto alla negazione stessa della sensibilità[217] e citava dell'*Essenza del cristianesimo*: «*Quanto più si nega il sensibile, tanto più sensibile è Dio al quale il sensibile è sacrificato*»[218]. Tornava così a ricordare i monaci e le loro mortificazioni[219], ma vi aggiungeva molti esempi di gesuiti[220]. In particolare dedicava ampio spazio ai componimenti del gesuita bavarese, J. Pemble[221] e giungeva al punto di firmare la proprio recensione al libro di Daumer con lo pseudonimo di Anti-Pemble. La devozione si era riferita a ogni parte del corpo di Maria o di Gesù[222]. Se Raffaello aveva preso la sua amata come modello per dipingere Maria, non c'era da scandalizzarsi se un gesuita bavarese scorgeva in una cameriera di Monaco il modello della vergine Maria[223]. L'insistenza sui tratti sensibili portava Feuerbach a parlare anche del «fuoco dell'*indiscreto* sensualismo», secondo un'ambiguità del termine tedesco «*Sinnlichkeit*», che viene apertamente evocata[224].

---

[214] Cfr. lettere del gennaio 1842, GW XVIII 151, 152.
[215] GW XVIII 477-478.
[216] GW IX 156-161, 161, 162-164.
[217] GW IX 164, 168.
[218] GW IX 169, cfr. GW V 65-66, tr. it. 45.
[219] GW IX 167.
[220] GW IX 165-166, 167, 175, 176.
[221] GW IX 159, 160, 176.
[222] GW IX 173-174.
[223] GW IX 159.
[224] GW IX 161, per questa ambiguità, volta alla rivalutazione della sfera del piacere, cfr. Marcel Xhaufflaire, *L'évangile de la Sinnlichkeit et la théologie politique*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 37-39, 49. Anche Johnston, *op. cit.*, 45-46, 112, 154 interpreta la cura feuerbachiana della patologia umana come il superamento del dualismo fra ragione e sensibilità che svalutava la seconda a vantaggio della prima. Se ciò diventa sempre più chiaro per Feuerbach, conviene però precisare che inizialmente per lui era patologico l'individuo che si isolava dall'universalità, come Johnston stesso riconosce (*op. cit.*, 154). Tale universalità era data dalla ragione. Quanto più Feuerbach si distacca da Hegel, tanto più essa si configura come rapporto sensibile con l'altro.

La sensibilità si impone qui con una energia che sembra andare oltre l'*Essenza del cristianesimo*. L'insistenza sul suo forte sprigionarsi in seguito alla negazione sembra suggerire il meccanismo psicologico in base al quale lo spostamento dell'oggetto finirebbe per conferire all'impulso maggiore energia[225]. Nel presentare a Ruge la recensione, Feuerbach accennò ad Abelardo e alla sua castrazione che non gli aveva impedito di unire pensiero e amore e di mandare alla sua Eloisa i baci[226]. Stabiliva così come un filo rosso con un tema da lui trattato nell'omonimo libro di otto anni prima. Subito dopo la pubblicazione della recensione, Daumer ringraziò l'amico pur notando che lo aveva criticato[227]. Egli non superò il suo disappunto per essere stato giudicato «*unilaterale*» nella sua esaltazione di Maria[228], neppure dopo che Feuerbach nella seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* lo menzionò come storico[229]. Nel 1844, come vedremo, cercò di ritorcere sull'amico la critica biasimando la sua antropologia in quanto fautrice di una morale «diabolica»[230]. Le loro vie si divisero. Qualche anno dopo, Feuerbach ricordò che Daumer si era offeso per la sua recensione sul culto di Maria, scritta nel «più puro sentimento di amicizia» e che poi lo aveva attaccato nel suo scritto del 1844. Così da allora la lunga amicizia si era spezzata. Del resto quello era «schiavo di immaginazioni morbose», «un naturalista pietista»[231]. Dal canto suo Daumer, prima, si abbandonò all'esaltazione della natura come salvezza per l'uomo, poi sognò l'avvento di una individualità al di sopra del mediocre genere umano nella forma di un *Übermensch* che però aveva soprattutto tratti

---

[225] Hüsser, *op. cit.*, 55 ha sottolineato in questo dinamismo l'anticipazione di Freud. Sulla relazione fra Feuerbach e Freud si è soffermato Harvey, *op. cit.*, 235-246, riallacciandosi a uno spunto di Rawidowicz (*op. cit.*, 348-350). Egli ritrova nel padre della psicanalisi motivi feuerbachiani, ma sottolinea nel filosofo una più marcata accentuazione dell'aspetto relazionale e sociale (246). Curiosamente Harvey fa ampio ricorso alla categoria di proiezione e sembra quindi dimostrare la fondatezza delle valutazioni di Schmieder, secondo cui tale categoria è diventata tramite per l'approccio psicologico (337-355). Günter Gödde, *Traditionslinien des "Unbewußten". Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Gießen, Psychosozial-Verlag, 2009, 90, 93, 378, 487 sottolinea la lettura entusiastica che Freud fece di Feuerbach e di Strauss durante gli studi universitari. Il pensiero di Feuerbach sarebbe stato recepito non solo nella critica alla religione, ma anche nella contestazione alla ragione astratta e nella rivalutazione della sensibilità.

[226] Lettera del 13/15 novembre 1841, GW XVIII 119.

[227] GW XVIII 151.

[228] GW IX 164.

[229] GW V 22, 597, tr. it. 19, 345.

[230] *Der Anthropologismus und Kritizismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung, nebst Ideen zur Begründung einer neuen Entwicklung in Religion und Theologie*, Nürnberg, Bauer & Raspe, 1844, 8, 11.

[231] Lettera a Joseph Schibich del 21 ottobre 1851, GW XIX 324-325.

femminili, infine si affidò a fantasie misticheggianti e teosofiche. Dopo essersi dichiarato disposto anche a convertirsi al giudaismo, passò dal protestantesimo al cattolicesimo. Al culmine dei suoi scritti cattolici tornò a esaltare Maria, ma di nuovo in modo assolutamente originale, cioè assimilandola alla divinità pagana Pan[232]. Se Feuerbach si era sbagliato nel dargli tanta importanza, aveva avuto ragione nel cogliere per tempo qualcosa di strano nella sua incoerenza.

2.2. *Replica alle critiche del teologo Julius Müller*

L'ordinario di dogmatica alla facoltà teologica protestante di Halle, Julius Müller[233], fece uscire sui «Theologische Studien und Kritiken» di Amburgo una dettagliata recensione all'*Essenza del cristianesimo*, che indusse Feuerbach a rispondere punto per punto. Questi, il 17 dicembre 1841, inviava già la replica a Ruge che la pubblicava sui «Deutsche Jahrbücher» nel gennaio 1842[234]. Alcune critiche del teologo anticipavano col loro acume quelle che poi si sarebbero ripetute fino a noi, in particolare l'accusa di soggettivismo. Se infatti l'oggetto era specchio del soggetto, si metteva in discussione la sua esistenza indipendente. O questa non si poteva affermare di nessun oggetto e si cadeva nell'idealismo soggettivo o non poteva essere negata neppure per Dio. Feuerbach ritornava su una distinzione, già affiorata nell'*Essenza del cristianesimo*, fra gli oggetti sensibili, esterni, e quelli interni adducendo l'esempio dello studioso di mineralogia, che, come lo stesso Feuerbach da dilettante, si accendeva di entusiasmo per le morte pietre. Queste rivelavano una sua determinazione essenziale, ma ciò non implicava che fossero puramente illusorie[235]. Egli dunque invocava il criterio dei sensi, ma non affrontava la problematica gnoseologica, anzi oscillava fra l'impostazione idealistica, ancora presente, e un concetto di sensibilità, sempre più importante, ma connotato sogget-

---

[232] Kluncker, *op. cit.*, 120-123, 147-156, 174-175.

[233] Julius Müller (1801-1878) aveva avuto una formazione pietistica. Egli era uscito da una crisi personale grazie al teologo pietista F.A.G. Tholuck. È anche curioso notare che a Berlino nel 1823 aveva seguito le lezioni di J.A.W. Neander, ma non di Hegel, né di Schleiermacher. Per queste notizie, cfr. Erich Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 28. Per un'ampia analisi delle posizioni di Müller, della sua recensione e della risposta di Feuerbach, cfr. *ibi*, 27-97.

[234] *Beleuchtung der in den "Theologischen Studien und Kritiken" (Jahrgang 1842, I Heft) enthaltenen Rezension meiner Schrift "Das Wesen des Christentums"*, GW IX 177-228.

[235] GW IX 178-179, 184.

tivamente. È anche interessante che di fronte al teologo egli cercasse di ridimensionare la portata dell'introduzione con la sua spiegazione della coscienza e dell'oggetto affermando che essa era «sorta soltanto dall'*analisi* della religione» ed era stata «composta soltanto dopo che lo scritto era già sostanzialmente finito»[236]. Con queste parole Feuerbach da un lato fornisce conferma ai criteri interpretativi da noi seguiti nell'analisi dell'opera, dall'altro presta facilmente il fianco alla critica di essere caduto in un circolo vizioso. Infatti quell'analisi dell'essenza umana che dovrebbe fornire la base dell'interpretazione religiosa è qui affermata solo come conseguenza dell'analisi religiosa stessa e come valida all'interno di essa.

La questione si complica ulteriormente con la trattazione del bisogno, qui definito «*onnipotente*» e capace, nella sua forza travolgente, di far scomparire «gli *impedimenti*, i *dubbi* e i *limiti*». Se la religione ne è l'espressione, che senso ed efficacia può avere il richiamo alla realtà? Lo stesso Feuerbach riconosce che «*il bisogno spezza il ferro*»[237] riproponendo nella sua problematicità il rapporto fra desiderio e realtà, già più volte sfiorato. Nella stessa pagina l'obiettività è sia legata al sentimento di una *necessità*, quindi di nuovo altamente soggettiva, sia congiunta al concetto di «*materia*» con un riferimento a Leibniz. Poiché sulla corrispondenza fra religione e bisogno il teologo Müller si era dichiarato d'accordo vedendovi un aspetto positivo[238], Feuerbach rispondeva con distinzioni a noi già note. Mentre il bisogno del cuore era «*aperto al mondo*», quello dell'animo, tipico della religione o del cristianesimo, si isolava chiudendosi alla natura e alla storia[239]. Ogni comportamento umano, essendo finalizzato all'uomo, poteva dirsi egoistico, ma si distingueva dall'egoismo «*vero e proprio*» in cui il proprio io si staccava dall'essenza umana[240]. Infine i bisogni a cui il cristianesimo aveva risposto erano stati quelli di un tempo in cui mancava il concetto di natura[241]. Ora al contrario sopravviveva soltanto una inconsistente combinazione fra la fede del passato e le nuove convinzioni, come dimostravano le sottigliezze teologiche del suo recensore[242].

---

236 GW IX 179.
237 GW IX 184.
238 GW IX 187, 186.
239 GW IX 185-186.
240 GW IX 188.
241 GW IX 184-185, 186-187, 193.
242 GW IX 209, 211, 212.

Al riguardo Feuerbach si addentrava in alcune questioni più specifiche. L'antropomorfismo non era stato superato col cristianesimo, ma anzi si era concretamente attuato nel Cristo[243]. Il culto a Maria, madre di Dio, era incluso anche nella confessione di fede dei protestanti[244]. I miracoli non erano secondari, ma rimanevano essenzialmente legati non solo alle origini del cristianesimo, ma anche alla fede, che era il miracolo interiore[245]. La limitazione degli Ebrei ai sensi gastrici, se non era provata dal banchetto degli anziani sul monte Sinai, che il teologo interpretava come segno dell'intimità con Dio, era dimostrata dal significato da loro attribuito alla manna come mezzo per attingere l'intima conoscenza di Dio[246].

Anche la distinzione fra cattolici e protestanti giocava un ruolo notevole nella disputa. Da un lato Müller aveva contestato a Feuerbach di non aver ben distinto fra i due finendo per attribuire ai secondi quello che era proprio dei primi, dall'altro di giudicare i protestanti a partire dai pietisti e dai fratelli moravi. Feuerbach ribadiva il suo criterio di mettere a fuoco più l'unità che le differenze. Per questo si era basato sull'autorità dei Padri e dei teologi medioevali, ma anche sui simboli di fede, anche protestanti[247]. Con ciò non negava le differenze, anzi tornava a vedere il protestantesimo come più lontano dalle origini e più contaminato dalla mentalità moderna. Mentre «i Padri della chiesa e i mistici avevano voluto essere *solo* cristiani, Lutero era stato cristiano *e* uomo»[248]. Il frutto secolare del protestantesimo era stata la *scienza* e al riguardo citava il *Bayle*[249]. Se però si guardava all'aspetto religioso del protestantesimo, aveva senso riferirsi ai fratelli moravi che con la loro devozione esprimevano l'«affetto religioso»[250].

Feuerbach non solo affermava la necessità di valutare la religione dalle sue espressioni vive di preghiera e culto, ma anche dalla mistica, ben superiore alla dogmatica, contenendo in sé «l'enigma psicologico nell'ambito della religione» e andando al di là del singolo io. Essa era «l'unico oggetto degno della filosofia», «infinitamente più profonda, grandiosa e ingegnosa della sacra Scrittura»[251]. L'apprez-

---

[243] GW IX 181-182.
[244] GW IX 183.
[245] GW IX 191-194.
[246] GW IX 198.
[247] GW IX 189, 190.
[248] GW IX 205.
[249] GW IX 204, 187.
[250] GW IX 205.
[251] GW IX 203.

zamento per la vera mistica, espresso fin dalla gioventù, lo portava qui a svincolarla da specifiche confessioni e dall'autorità della Scrittura. Rispetto al cristianesimo egli tornava a vedervi come essenziali il celibato, il monachesimo, la negazione di questo mondo e la viva attesa della fine[252] lasciando intendere che il loro abbandono nel protestantesimo aveva implicato un allontanamento o un occultamento della fede originaria. Se il recensore l'aveva accusato di identificare la dipendenza del mondo con la sua nullità, Feuerbach rispondeva che la prima implicava la seconda[253], ma insieme si preparava ad approfondire il senso di dipendenza, che sarebbe diventato un motivo centrale dell'*Essenza della religione*, con un significativo ricorso al teologo protestante, Schleiermacher.

Müller gli aveva rimproverato una scarsa conoscenza dei testi fondamentali per il protestantesimo; Feuerbach avvertì pertanto il bisogno di accostarsi alle opere di Lutero. Così mentre i riferimenti a lui nella prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo* sono scarsi e generici, nella seconda edizione si fanno numerosi e diretti[254].

Infine la condanna della fede particolaristica che si rivolge contro i nemici di Dio e gli eretici, come Serveto[255], come pure la proclamazione dell'amore «incondizionato, indiviso dell'uomo per l'uomo»[256] rappresentano motivi già noti, ma destinati a un radicale ripensamento. Così l'invito a riconoscere l'essenza dell'uomo mediante il γνῶθι σαυτόν si coniuga al tema della natura. Questa «è la base dell'etica», ma non il «supremo, l'*ultimo* principio»[257], l'uomo. La prospettiva antropologica è dominante, come suggerisce il parallelismo del corpo con la natura e della testa con l'uomo[258]. Proclamandola con enfasi mistica Feuerbach conclude la sua replica lasciando intendere di non aver

---

[252] GW IX 205-211, 222-224.

[253] GW IX 199, 221.

[254] Per il contesto polemico da cui nasce il proposito di accostarsi agli scritti di Lutero, cfr. John Glasse, *Feuerbach und die Theologie: sechs Thesen über den Fall Luthers*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 29-31 e già Id., *Why did Feuerbach concern himself with Luther?*: «Revue internationale de Philosophie» (1972), 372-385; per l'incontro di Feuerbach con Lutero dopo la prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo* e nel quadro della sua precedente ricezione della teologia luterana che avrebbe avuto tratti mistico-illuministici, cfr. Johannes Wallmann, *Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition*: «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (1970), 56-86.

[255] GW IX 219-220.

[256] GW IX 226.

[257] GW IX 227.

[258] *Ibidem*.

sottoscritto «l'ateismo, il materialismo, lo scetticismo e l'indifferentismo» di un intelletto scientifico, staccato dal cuore[259].

Il confronto con Müller fu senza dubbio importante e, al di là delle esplicite ammissioni, indusse Feuerbach a chiarire i suoi principi e i suoi presupposti attraverso sia la riflessione filosofica, sia specifici studi teologici.

2.3. *Hegel: l'Antico Testamento della filosofia e l'ateismo*

Il rapido evolversi delle posizioni nella sinistra hegeliana, dovuto in parte alle resistenze esterne, in parte al confronto e alla competizione fra i più significativi esponenti[260] si può misurare dall'intervento che Feuerbach pubblicò nel febbraio 1842 sui «Deutsche Jahrbücher» a proposito di una nota comparsa anonima sulla «Augsburger Allgemeine Zeitung» dell'11 dicembre 1841, in cui si sospettava che Feuerbach fosse l'autore della *Tromba del giudizio universale contro Hegel, l'ateo e Anticristo* (1841). Nel suo esordio Feuerbach smentiva tale paternità affermando che bastava leggere anche solo «alcune pagine» dell'*Essenza del cristianesimo* per constatare la sua netta divergenza dall'interpretazione offerta nella *Tromba del giudizio universale*, ossia dalla pretesa che la contemporanea critica alla religione derivasse da Hegel[261].

Mediante questa precisazione egli prendeva posizione all'interno della sinistra hegeliana, ma anche rispetto al suo stesso percorso. I critici avevano avvicinato la sua opera a quella di Strauss, come si coglie da un accenno di questo scritto[262], ma soprattutto avevano visto nell'*Essenza del cristianesimo* la conseguenza di una lettura ateistica di Hegel attribuendogli la *Tromba del giudizio universale*. Occorreva dunque precisare la propria posizione verso il maestro di un tempo e verso quelli che a lui si richiamavano. Erano stati Ruge e l'editore Wigand a spingere Feuerbach alla lettura del libro e a un giudizio. In particolare il primo gliene aveva parlato come di un «documento im-

[259] GW IX 220.

[260] Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, SW IV 89, tr. it. Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1949, 119.

[261] GW IX 229.

[262] GW IX 232, dove si accenna all'articolo *Strauss und Feuerbach*, comparso su «Deutsche Monatsschrift für Literatur und öffentliches Leben» di Carl Biedermann (Leipzig 1842, Heft 1, 18-48), cfr. lettera di Wigand della fine di novembre 1841, GW XVIII 126.

portante e singolare», della «necessaria rottura con tutta la vecchia tradizione presente nell'hegelismo» e l'aveva sollecitato a pronunciarsi senza remore verso i vecchi, ma anche i giovani hegeliani, come pure quelli di centro[263]. Preso dai suoi lavori, Feuerbach, dopo venti giorni, confessava di aver letto solo alcune parti del libro e di essersi divertito per il suo tono sarcastico. Il pensiero era «ottimo», azzeccate le citazioni bibliche[264]. Il 20 dicembre 1841, terminata la lettura, esprimeva un giudizio che conteneva l'abbozzo del suo articolo. Egli non conosceva ancora l'autore del libro. Dalle «molte e significative espressioni pietistiche» deduceva che si trattasse di «un teologo antiteologico». A Ruge avanzava la sua ipotesi: poteva trattarsi addirittura di lui o di Bruno Bauer. Subito però prendeva le distanze dalla tesi fondamentale. Ricondurre tutto a Hegel come al padre Adamo significava ben poco giacché quello era una «anfibolia», alla quale «*potevano* appoggiarsi anche i credenti». In verità la propria opera, pur essendo «un risultato della filosofia hegeliana», era sorta «proprio per l'opposizione spesso sdegnata, in particolare, verso la sua filosofia della religione». «Una filosofia che sprigiona le *conseguenze* dalla precedente è nuova»[265]. In tal modo Feuerbach rivendicava a sé la rottura che Ruge aveva visto nella *Tromba del giudizio universale*. In gioco era la *leadership* ideale del movimento filosofico riformatore. Non a caso nella stessa lettera Feuerbach criticava Strauss per non essersi sbarazzato della teologia. Del resto non l'aveva giudicato adatto a scrivere una recensione dell'*Essenza del cristianesimo*[266]. Nel medesimo anno Strauss aveva completato la *Dottrina della fede cristiana*[267], ma Feuerbach riteneva che Bauer l'avesse superato[268].

Eppure nel criticare la *Tromba del giudizio universale* Feuerbach coglieva nel segno individuando una caratteristica del suo autore, Bruno Bauer (1809-1882), ossia la sua permanente dipendenza da Hegel, di cui era stato discepolo verso la fine del suo insegnamento[269]. A lui

---

[263] Lettera di Ruge, 24 novembre 1841, GW XVIII 123, cfr. lettera di Wigand, fine novembre 1841, GW XVIII 126.

[264] GW XVIII 130, cfr. anche 132.

[265] GW XVIII 136.

[266] GW XVIII 126.

[267] *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargelegt*, Tübingen-Stuttgart, 1840-1841, 2 voll.

[268] GW XVIII 137, anche Ruge osservava criticamente come Strauss sognasse ancora una cattedra, GW XVIII 124.

[269] Per questo legame, cfr. Lothar Koch, *Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. Bruno Bauers >kritische Kritik<*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971, 31-32.

si era ispirato Bruno Bauer nel suo primo libro *La religione dell'Antico Testamento presentata nello sviluppo dei suoi principi* (1838) definendo la religione un «processo che supera l'estraneità e l'alterità nell'uomo»[270] e descrivendo l'elevazione di questi dal sentimento all'intuizione, dalla rappresentazione al concetto[271]. Aveva dato grande risalto all'autocoscienza e sottolineato il notevole progresso del monoteismo con la sua affermazione di un Dio soggetto che spezzava il predominio della sostanza, tipico della cultura orientale[272]. Anche nell'esaltazione della libertà, rappresentata dall'*Esodo* e, più in generale, dalla storia di Israele[273], egli aveva ripreso la concezione hegeliana. Del resto nel 1840 aveva fatto uscire, con Marheineke, la seconda edizione delle *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel[274]. Nel frattempo però, in base agli stessi principi di autocoscienza e libertà scorti nella dottrina di Hegel, si era nettamente allontanato dal cristianesimo, che prima aveva difeso contro Strauss[275]. Nell'anno in cui Feuerbach aveva pubblicato l'*Essenza del cristianesimo* e Strauss il secondo volume della *Dottrina della fede cristiana*, Bauer aveva fatto uscire, pure presso l'editore Wigand, la *Critica della storia evangelica dei sinottici* (1841) contrapponendosi di nuovo a Strauss, che a suo parere aveva attribuito troppa importanza all'ambiente e alle tradizioni preesistenti e svalutato il ruolo del soggetto e dell'«autocoscienza creatrice», rappresentata da Gesù e dagli evangelisti[276]. Egli aveva anche criticato il sistema di credenze fissatosi col cristianesimo. In verità la sua interpretazione della soggettività si era caricata di tratti spiccatamente individuali e si era tradotta nell'esaltazione di chi, come Davide o i profeti, aveva affermato la propria interiorità rispetto al popolo[277]. Pubblicando

---

[270] *Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Prinzipien dargestellt*, Berlin, F. Dümmler, 1838, I, p. XLVII. Feuerbach l'aveva ordinata a Wigand agli inizi del 1841, quando stava per effettuare l'ultimo controllo sull'*Essenza del cristianesimo*, cfr. GW XVIII 57, 59.

[271] *Die Religion des Alten Testaments*, I, pp. XXII-XXIII, XXXI-XLII, XLVIII-XLIX.

[272] *Ibi*, pp. L-LII, 23, 66-7, 74.

[273] *Ibi*, 84, 98, 155, 163-74, 177-180, 531, 538.

[274] Sulla collaborazione, peraltro difficile, fra i due, cfr. Lothar Koch, *op. cit.*, 31. All'edizione sembra abbia lavorato solo Bruno Bauer. Marheineke peraltro lo difese quando l'università nel marzo 1842 decise di togliergli la licenza dell'insegnamento, ma era in netta minoranza, cfr. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, 280, 283, 285, 372, 377.

[275] Per il passaggio che dall'ottobre del 1839 al gennaio del 1840 l'avrebbe portato all'ateismo, cfr. Barnikol, *Bruno Bauer*, 30-41, 48; cfr. anche Koch, *op. cit.*, 38, 98.

[276] *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, I, Leipzig, Wigand, 1841, repr. Hildesheim, Olms, 1974, pp. VI, XV, 393, 406-408, 398-99, 416.

[277] Bauer, *Die Religion des Alten Testaments*, II, 121, 372-373, 448; cfr. Cesa, *Bruno Bauer e*

in forma anonima lo scritto satirico la *Tromba del giudizio universale*, riconduceva la negazione di Dio a Hegel pur inserendo i suoi pensieri in contesti diversi e modificando il senso dell'autocoscienza[278]

In alternativa a questa lettura, Feuerbach proclamava «una rottura radicale» col maestro, conforme alla necessità storica[279] proponendosi come portabandiera del nuovo movimento. Con Ruge egli aveva accennato al clima politico e insistito sulla necessità di illuminare le menti. La «separazione della luce dall'oscurità» sarebbe stata la «nuova creazione». A questo proposito occorreva sganciarsi da una scuola, poiché questa portava sempre con sé la «morte». Bisognava essere pensatori «indipendenti» dal governo e dalle università[280], un motivo che ritorna anche nell'articolo. Sempre nel 1841 anche Moses Hess, in uno scritto pure edito da Wigand, aveva definito come «i primi due giorni di risurrezione» «la riforma tedesca e la rivoluzione francese»[281].

Nel suo slancio Feuerbach parlava a Ruge esplicitamente di ateismo: «In questo senso avrei quasi avuto voglia, di strombettare contro la "*Tromba*", benché divertito dai suoi toni, per mostrare alla gente che l'"ateismo" non risulta da una "*scuola*", bensì dalla natura, che noi non siamo atei in quanto *formati in una scuola*, ma in quanto *nati*, che l'ateismo è la nostra carne e sangue»[282]. Rispetto alla circospezione finora registrata, colpisce la franchezza, anche se il termine di ateismo è citato fra virgolette e ripreso dal titolo dell'opera di Bauer. Tuttavia l'adesione di Feuerbach al concetto appare inequivocabile anche dal seguito della lettera in cui si ravvisa come ostacolo da rimuovere la «fede in un creatore»[283]. La sua reticenza nell'uso del termine prove-

---

la filosofia dell'autocoscienza (1841-1843), in: Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, 295, 297, 299, 301, 310.

[278] Per questo rapporto con Hegel, cfr. Cesa, *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza*, 301-302, 305, 306, 313-314.

[279] «Almeno da qualcuno deve essere proferita», GW XVIII 159. Secondo Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, 242, i giovani hegeliani, di fronte ai contrasti, prima cercarono di adattare gli strumenti concettuali lasciati da Hegel in senso critico e liberale, poi li abbandonarono considerandoli ormai superati.

[280] GW XVIII 136-137.

[281] *Die europäische Triarchie*, Leipzig, Wigand 1841, in: Moses Hess, *Ausgewählte Schriften*, Hrsg. Horst Lademacher, Köln, Melzer Verlag, 1962, 91. Per l'attesa di un nuovo principio da parte di Hess e di Ruge, cfr. anche Cesa, *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza*, 303-304.

[282] GW XVIII 136. Già qui si nota il ruolo diverso della natura in Feuerbach rispetto a Bauer: come ha spiegato Cesa, per il primo l'emancipazione comportava il «superamento della scissione tra l'uomo e la natura», mentre per il secondo «la progressiva eliminazione dell'elemento naturale» (*Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza*, 317, anche 318, 319, 322, 323, 328).

[283] GW XVIII 136.

niva sicuramente dalla preoccupazione per la censura, attestata nello scambio epistolare fra Feuerbach e Ruge[284], ma anche dal timore di essere inquadrato in concezioni già conosciute, liquidate o condannate. Significativo è qui anche il nesso con la natura, che diventerà sempre più importante.

Nell'articolo Feuerbach non parla di ateismo, ma si oppone nettamente alla concezione hegeliana della religione respingendo l'idea che questa differisca dalla filosofia solo nella forma, quindi in qualcosa di «*secondario, soggettivo*». Viceversa egli sostiene che la forma è insieme il contenuto, l'essenza e questa è data dal «*sentimento*». Cristo è «l'essenza oggettiva del cuore umano»[285]. Se qui ritorna l'importanza dell'immagine rispetto alla sua interpretazione concettuale, già enunciata nella prefazione alla prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo* in dissenso con Hegel[286], nuova è la concentrazione sul sentimento, come pure il rinvio a Schleiermacher, in aperta polemica col suo maestro. «Io non biasimo Schleiermacher, come fa Hegel, per il fatto di aver reso la religione una questione di sentimento, ma solo per il fatto di non essere giunto e di non esser potuto giungere, per prevenzione teologica, a trarre le necessarie conseguenze del suo punto di vista»[287]. Il nome di Schleiermacher ritornerà nella prefazione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, insieme a Jacobi, per l'accento posto sul sentimento[288]. Infine egli rappresenterà un implicito riferimento quando sarà sviluppato nell'*Essenza della religione* il tema del sentimento di dipendenza. Tuttavia il rapporto di Feuerbach con Schleiermacher risulta complessivamente condizionato da Hegel, sia in gioventù in cui lo trascurò, sia quando, distaccandosi dal maestro, mostrò di apprezzare gli aspetti che Hegel aveva criticato[289].

---

[284] Lettera a Ruge del 2 marzo 1842, in cui suggerisce di sostituire «ateismo», termine definito «*non pratico*» con «antropoteismo» e di Ruge dell'8 marzo 1842, dove si osserva che il vocabolo è introdotto fra virgolette e non denota la posizione dell'autore, GW XVIII 164, 169.

[285] GW IX 230.

[286] GW IX 231, cfr. GW V 6, tr. it. 5-6.

[287] GW IX 230.

[288] GW V 24, tr. it. 21.

[289] Mi permetto di rinviare a Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 138-144 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 185-192]; cfr. Id., *L'incontro di Feuerbach con Schleiermacher*, in: *F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) tra teologia e filosofia*, a cura di Giorgio Penzo e Marcello Farina, Brescia, Morcelliana, 1990, 441-447. Ugo Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milano, Mursia, 1972, 28-31, 208-209 e *Invito al pensiero di Feuerbach*, Milano, Mursia, 1992, 22, 138, sulla scorta di Barth, ha sottolineato l'influenza di Schleiermacher e l'ha ravvisata nel passaggio dalla religione alla religiosità, nell'accentuazione dell'esperienza religiosa e nella concentrazione cristologica. Occorre però tener presente, sulla

In ogni caso qui egli precisa che non si tratta «di sottrarre al foro della critica filosofica la religione in quanto affare del sentimento». Egli è dunque ben lontano dal ricadere nel pietismo, che pure comincia ad essere utilizzato positivamente nella sua analisi. Anzi accentuando in senso illuministico una direzione imboccata col Bayle, egli dichiara: «Un uomo veramente etico, veramente umano è soltanto quello che ha il coraggio di penetrare con il suo occhio nei suoi sentimenti e bisogni religiosi. Chi è uno schiavo dei suoi sentimenti religiosi, merita di essere trattato anche politicamente come schiavo»[290]. L'attacco all'oscurantismo religioso con la rievocazione della caccia alle streghe si congiunge all'annuncio del «*sacro dovere* dell'uomo» di «riportare interamente sotto il potere della ragione l'essenza oscura della religione che rifugge la luce»[291]. L'incarnazione, di cui aveva parlato fin dalla lettera a Hegel e che era stato un motivo centrale dell'*Essenza del cristianesimo*, implicava che l'uomo recuperasse la propria identità mediante l'antropologia e la psicologia[292].

Nell'enunciare il programma di «rendere uomo il filosofo» e «filosofo l'uomo» lasciando cadere i limiti delle scuole e di particolari facoltà Feuerbach dava significato all'esclusione dall'università che presto avrebbe colpito anche Bruno Bauer: il bando decretato alla filosofia, che si trovava in stridente contrasto con i professori universitari, segnava per essa l'inizio di «un nuovo periodo». Del resto essa era prosperata spesso al di fuori delle aule universitarie[293]. Hegel era rimasto invece all'interno di quei confini e non aveva attuato l'incarnazione sperata appartenendo così all'«*Antico Testamento* della nuova filosofia»[294]. In opposizione a lui doveva essere abbozzato un nuovo principio: «Hegel parte dall'*infinito*, io dal *finito*; Hegel pone il *finito* nell'*infinito* [...]; io l'*infinito* nel *finito*»[295]. Il significato di questo proclama non era spiegato. Anzi Hegel era accusato di contrapporre

base dei dati storici, sia che Feuerbach riscoprì Schleiermacher dopo aver già operato la riduzione antropologica, sia che le differenze nella teologia protestante del primo Ottocento erano ben maggiori di quanto si sarebbe indotti a pensare seguendo lo schema barthiano. Del resto lo stesso percorso giovanile di Feuerbach le lascia intravvedere.

[290] GW IX 233. Si veda il rinvio al *Bayle*, *ibi*, 235.

[291] GW IX 234.

[292] GW IX 239-240.

[293] GW IX 237-238, 240-242. Thies, *Die Verwirklichung der Vernunft*, 285-286, 294 ha collegato l'emergere in Feuerbach dell'antropologia col proposito di uscire dalla scuola per avvicinarsi all'umanità con intenti illuministici, come già aveva indicato Kant nell'*Antropologia pragmatica*.

[294] GW IX 242-243.

[295] GW IX 231.

l'infinito al finito, cosa che non avrebbe assolutamente sottoscritto. Per contro avrebbe rivendicato a sé quello che Feuerbach pretendeva come sua conquista, cioè quella di trovare nell'«empirico lo speculativo»[296].

Nel confronto con Bruno Bauer, Feuerbach retrodatava all'*Essenza del cristianesimo* una posizione maturata successivamente ed estendeva al principio stesso dell'idealismo una critica che finora aveva colpito solo alcuni aspetti di esso. Imboccava pertanto una via, che pur lentamente preparata, lo allontanava da altri giovani hegeliani, in particolare da Bruno Bauer. Questi redigeva la continuazione della *Tromba del giudizio universale*, come comunicava Ruge a Feuerbach aggiungendo che egli vi stava lavorando con un «giovane di nome Marx», al quale egli attribuiva «straordinariamente grande talento ed erudizione»[297]. Nella primavera del 1842 essa usciva anonima presso Wigand col titolo *La dottrina di Hegel sulla religione e l'arte giudicata dal punto di vista della fede* (1842) e sembrava promettere lo stesso successo della *Tromba*, secondo il parere di Ruge, il quale si augurava una sollecita preparazione anche della seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*[298]. Nello stesso tempo Bauer scriveva a Feuerbach sentendosi come lui «incarcerato nello spirito» e informandolo della soppressione del suo corso di teologia nell'università di Bonn[299]. Non si venne però a una collaborazione più stretta. Ne *La dottrina di Hegel sulla religione* Bauer contestava l'idea di un Dio personale, qual era mantenuta dai vecchi hegeliani, da Fichte jr. e dai seguaci di Schleiermacher vedendovi il capovolgimento e l'alienazione dell'autocoscienza[300]. In questo era certamente sulla linea di Feuerbach[301]. Egli assimilava poi Hegel a Voltaire vedendo in ambedue il comune intento di portare la religione alla rovina, pur riconoscendo che il primo era stato più prudente[302]. Su questa valutazione di Hegel Feuerbach era sempre meno d'accordo.

---

296 *Ibidem*.

297 Lettera del 25 dicembre 1841, GW XVIII 140. Marx aveva seguito gli «Hallische Jahrbücher» e dimostra di aver letto gli articoli di Feuerbach, in particolare la *Critica della filosofia positiva* e *Filosofia e cristianesimo*, cfr. Bockmühl, *op. cit.*, 120-123; Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, 27, che sottolinea l'ampia conoscenza degli scritti giovanili di Feuerbach.

298 Lettera del 15 luglio 1842, GW XVIII 196.

299 Lettera del 10 marzo 1842, GW XVIII 170, 172.

300 *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt*, Leipzig, Wigand, 1842, 5-32, 61.

301 Per l'influenza complessiva di Feuerbach su quest'opera, cfr. anche Cesa, *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza*, 316, 319-321.

302 *Ibi*, 70, 73, 81, cfr. anche 121.

Egli in verità aveva rivalutato l'illuminismo e lo stesso Kant contro la speculazione idealistica ed hegeliana. Anzi nella polemica contro questa aveva recuperato lo stesso cristianesimo nelle sue espressioni immediate. Occorreva però sviluppare un nuovo principio rivolto alla concretezza esistenziale.

CAPITOLO SETTIMO

LA ROTTURA CON HEGEL E LA NUOVA FILOSOFIA

1. *L'inizio della filosofia: commento al libro di Reiff*

Alla riflessione sul principio e sul punto di partenza della filosofia Feuerbach fu sollecitato anche da un libro di Jakob Friedrich Reiff sullo stesso argomento[1]. Reiff (1810-1879) aveva collaborato con gli «Hallische Jahrbücher» e aveva lì pubblicato nel gennaio 1841 una recensione alla *Storia della filosofia moderna* e al *Leibniz* di Feuerbach. Mediante Ruge aveva poi fatto pervenire a Feuerbach il suo desiderio che il proprio libro venisse da lui recensito[2]. Feuerbach, con un po' di ritardo, scrisse il suo intervento, che uscì nel dicembre 1841 sui «Deutsche Jahrbücher». Come confessò più tardi a Kapp, egli non redasse una recensione vera e propria, ma si servì dell'interlocutore come «mezzo per la critica della filosofia speculativa»[3]. Sulla via già battuta soprattutto nel saggio *La critica della filosofia hegeliana*, egli confutava la pretesa della filosofia di essere senza presupposti e di basarsi soltanto sull'io. Per il primo punto egli ribadiva l'esigenza che la filosofia muovesse dalla non-filosofia, dall'empiria[4], per il secondo punto lasciava scorgere dietro la filosofia del solo io quella di Fichte[5] e mostrava di far tesoro della lezione di Schelling. La riflessione sull'oggetto sembrava sventare il pericolo del soggettivismo, denunciato da Müller.

In proposito il discorso dei presupposti e quello dell'oggetto si saldavano. A coloro che avevano interpretato l'assenza di presupposti come assenza di un oggetto dato e in ciò avevano ravvisato la superiorità della filosofia sulle scienze, Feuerbach replicava che neppure le scienze si trovavano dinanzi a un oggetto precostituito: «compito della

---

[1] *Der Anfang der Philosophie, mit einer Grundlegung der Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart, 1840.

[2] Lettera di Ruge a Feuerbach del 14 ottobre 1840, GW XVIII 28.

[3] Lettera del 5 febbraio 1844, GW XVIII 319.

[4] GW IX 146.

[5] GW IX 152. A questo scritto presta particolare attenzione Mader, *op. cit.*, 119-134 nel suo confronto fra Fichte e Feuerbach.

scienza in generale» era di «rendere oggetto» quello che non lo era. Ciò significava non che prima non esistesse nulla, bensì che non era stato ancora distinto dall'unità. Feuerbach adduceva in proposito l'esempio dell'aria che, prima di essere oggetto di analisi fisica, era ambiente di vita, «oggetto del godimento vitale». Solo dopo diventava «una cosa del pensiero». Nel punto discriminante in cui dall'unità sorgeva la distinzione, andava rintracciata l'origine «comune» della scienza e della filosofia. Giustamente questa era riconosciuta come la «madre delle scienze», giacché i primi «scienziati della natura» erano filosofi. Solo in seguito essa si era separata dalle scienze, ma non doveva dimenticare l'unità dell'origine, né ignorare il fatto che l'«attività *empirica*» fosse anche «una attività filosofica» e il «*vedere*» anche un «*pensare*»[6]. La priorità dell'unità sulla differenza già affermata nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, come iniziale critica al maestro[7], diventa qui il principio che accomuna, in una condizione originaria, tutte le scienze, compresa la filosofia. Se già nel *Leibniz* si diceva che il vedere era *pensiero* e presupponeva la coscienza[8], qui l'unità non è più data dal pensiero come tale, ma dall'empiria o dalla vita. Proprio su questo punto nella riedizione del *Leibniz* nel 1847 Feuerbach cercherà di ricondurre il principio di identità all'identità della percezione[9].

Mentre il pensiero, in quanto distinzione si trova a metà del percorso, all'inizio e alla fine viene posta la vita o l'empiria. Il pericolo, scorto anche da Feuerbach, è quello dell'irrazionalismo o, come qui è da lui chiamato, del «misticismo». Per questo si precisa che la base, ossia la natura, non è oscurità, ma «luce», una puntualizzazione che si rivolge contro Schelling[10].

In proposito è illuminante il discorso sull'Io nella seconda parte dell'intervento. La necessità che il punto di partenza sia dato non dall'Io isolato, ma da un Io che sia anche un Tu, già emersa nella *Critica della filosofia hegeliana* e ulteriormente argomentata nell'*Essenza del cristianesimo*, si declina nell'indicazione della presenza dell'oggetto nel soggetto. La spontaneità attraverso la quale l'Io pone l'oggetto è possibile solo perché egli stesso senza volerlo è posto come oggetto. L'attività è inseparabile dalla passività. Se questa presuppone una ri-

---

[6] GW IX 143, 144, 145.
[7] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 46-49, 183.
[8] GW III 141.
[9] GW III 279.
[10] GW IX 146. Si veda anche (GW IX 152) l'accenno critico all'obiettivismo di una filosofia della rivelazione.

cettività nell'Io, anche l'attività dell'Io presuppone una passività e una resistenza nell'oggetto[11]. «La realtà dell'Io nell'oggetto è nello stesso tempo la realtà dell'oggetto nell'Io»[12]. La sua passività, che non può essere «dedotta *immediatamente* dalla sua attività», si collega al suo essere «corporeo», che secondo un'espressione già usata nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, lo rende «poroso», cioè «aperto al mondo»[13]. Il recupero della natura, come base dello spirito, o del corpo, come «il contrasto più essenziale, originario, necessariamente congiunto con l'Io», rappresenta dunque il compito che qui viene enunciato in un primo abbozzo che troverà poi altri sviluppi. Nella prospettiva di un Io declinato secondo le sue «diverse relazioni corporee» si proclama come «scienza prima, universale» la psicologia[14], secondo prospettive che abbiamo già incontrato, ma presto mostreranno la loro unilateralità allo stesso Feuerbach.

2. Passaggio dalla teologia alla filosofia

Un altro abbozzo della nuova filosofia è rappresentato dal manoscritto *Übergang von der Theologie zur Philosophie* collocabile verso la fine del 1841. Esso precede di poco le *Tesi preliminari* ed non è affatto lontano dalla critica alla *Tromba del giudizio universale*[15]. Il valore emblematico che Feuerbach, in seguito all'esperienza personale, aveva conferito al passaggio dalla teologia alla filosofia, si era caricato di un significato storico complessivo nel *Bayle* finendo per rappresentare l'evoluzione del tempo moderno[16]. Se già in quell'opera si affermava la divinità della ragione[17], questa era stata l'oggetto del primo capitolo della prima parte dell'*Essenza del cristianesimo*, in cui gli attributi universali di Dio erano serviti per dimostrare che questi non era se non la ragione umana alienata[18]. Il manoscritto parte proprio dalla identificazione fra Dio e la "ragione *pensante*, *autonoma*" che si pone come

---

[11] GW XI 147, 148, 153.
[12] GW XI 148.
[13] GW XI 150, 153,151; cfr. GW I 258, tr. it. 84.
[14] GW XI 152.
[15] Per questa datazione, cfr. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, 84, 94; essa è stata accolta anche da Walter Jaeschke e Werner Schuffenhauer, nella loro *Einleitung*, in: Ludwig Feuerbach, *Entwürfe*, Hrsg. Jaeschke u. Schuffenhauer, p. XLVI.
[16] GW IV 29-32, 37-42, 57.
[17] GW IV 99-100, 102-103.
[18] GW V 76-88, tr. it. 53-55.

criterio universale[19]. Questo punto di partenza ritornerà sia nelle *Tesi preliminari*, sia nei *Principi*. Già nell'*Essenza del cristianesimo*, però, dinanzi all'oggettivazione della ragione che si presentava come legge, l'uomo si sentiva inappagato, anzi schiacciato, avvertiva la voce del cuore e trovava nell'amore il nesso fra «perfetto e imperfetto»[20]. Ora la critica alla ragione si sviluppa ulteriormente anticipando le argomentazioni delle *Tesi preliminari*, ma soprattutto dei *Principi*. Dopo che la ragione, rispetto alle esigenze del sentimento e dell'animo religioso, era stata qualificata come astratta, l'impianto teorico dell'*Essenza del cristianesimo* esigeva un ripensamento. Nel manoscritto l'astrazione viene così avvicinata all'alienazione in quanto estrinsecazione di una proprietà umana al di fuori di sé e illusoria soppressione dei suoi limiti. «Dio è l'essenza della ragione posta al di fuori della ragione»[21]. Su questa estrinsecazione si soffermeranno ancor più le *Tesi preliminari* e i *Principi* criticando Hegel[22]. Già qui però la ragione divina creatrice è assimilata a quella speculativa che pretende di essere indipendente dalla sensibilità e prioritaria rispetto ad essa. «Il *pensiero creatore* di Dio è il *pensiero della speculazione* [...] Questo è il pensiero logico di Hegel». «In verità anche il filosofo, in quanto uomo, dipende dai condizionamenti sensibili, ma appena si è sollevato alla speculazione, spezza nella scala questi piuoli e si trova così nella verità pura, non sensibile»[23]. Emblematico è al riguardo il *cogito* di Cartesio, un tempo difeso da Feuerbach come prova ontologica dell'indipendenza e immediatezza del pensiero e ora considerato una «certezza *astratta*» che nega la fonte di tale certezza, cioè il suo essere sensibile[24].

Nel cammino per recuperare quanto era stato negato, Feuerbach di nuovo assegna una funzione importante al panteismo: «L'unico modo per realizzare Dio è il panteismo»[25]. La meta è però al di là. «La filosofia moderna cercò un *immediato*, qualcosa di immediatamente

---

[19] *Übergang von der Theologie zur Philosophie*, in: Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, 96-133 (=Tomasoni), qui 98-99 e in Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, 111-118 (=Jaeschke-Schuffenhauer), qui 102. In questa edizione i curatori hanno apportato qualche lieve correzione al testo quale era stato da me trascritto e per prima pubblicato, anche se non sempre i loro interventi appaiono convincenti.

[20] GW V 99, tr. it. 60.

[21] *Übergang*, in: Tomasoni, 98-99, Jaeschke-Schuffenhauer, 102.

[22] GW IX 247, 274-282, tr. it. SF 181, 209-216.

[23] *Übergang*, in: Tomasoni, 108-109, Jaeschke-Schuffenhauer, 106-107.

[24] *Übergang*, in: Tomasoni, 114-115, 120-121, Jaeschke-Schuffenhauer, 110, 112, cfr. nei *Principi*, GW IX 275, tr. it. SF 209.

[25] *Übergang*, in: Tomasoni, 106-107, Jaeschke-Schuffenhauer, 106.

certo»[26]. Tale immediatezza non può che coincidere con l'uomo sensibile, fatto di «carne e sangue». Queste espressioni, che ritorneranno quasi alla lettera nelle *Tesi preliminari* e nei *Principi*[27], mostrano la direzione del pensiero di Feuerbach. Esse si congiungono all'affermazione di ateismo. Nel panteismo si vede la concezione di un Dio materiale, nella certezza cartesiana di sé l'avvio di una «antropologia atea», nell'umanizzazione di Dio la convinzione che non ci sia più un Dio[28]. Nello stesso tempo la critica alla ragione implica la necessità che sia «essenzialmente *pratica*»[29], un appello che ritornerà negli scritti successivi. Questo testo, non portato a termine, rappresenta un importante tassello nell'evoluzione dell'autore dall'*Essenza del cristianesimo* alle *Tesi preliminari* e ai *Principi*. Di questi ultimi si può già intravedere il piano di sviluppo dalla critica della ragione astratta all'affermazione della sensibilità e della totalità corporea. Inoltre in base alle riflessioni sull'astrazione si comprende bene perché il primo capitolo della prima parte dell'*Essenza del cristianesimo* durante il lavoro per la seconda edizione abbia subito una profonda rielaborazione e sia stato spezzato in due[30].

3. Tesi preliminari

3.1. *Il contesto politico*

Nel gennaio 1842 Feuerbach dovette lavorare alacremente alle *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* e già il 24 febbraio Ruge gli comunicava che esse, insieme con «tutte le cose di Bauer», erano state cancellate dalla censura sassone, la quale, uniformatasi a quella prussiana, ne vietava la pubblicazione sugli «Jahrbücher». Sarebbe stato opportuno far uscire in Svizzera i pezzi censurati, insieme con un articolo sulla censura, tramite un volume dal titolo «Anekdota». Per questo gli chiedeva il permesso[31]. Feuerbach si mostrò esitante. Ini-

[26] *Übergang*, in: Tomasoni, 112-113, Jaeschke-Schuffenhauer, 108.

[27] Cfr. GW 248, 335, tr. it. SF 182, 269. Per i paralleli anche letterali coi *Principi*, cfr. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, 85-91.

[28] *Übergang*, in: Tomasoni, 108-109, 114-117, 110-111, cfr. anche 104-105, Jaeschke-Schuffenhauer, 107, 111, 108, cfr. anche 105.

[29] *Übergang*, in: Tomasoni, 112-113, Jaeschke-Schuffenhauer, 109.

[30] GW V 79-89.

[31] GW XVIII 163. La data apposta da Feuerbach alla prima edizione, ossia 28 gennaio 1842 (GW IX 263), risulta attendibile.

zialmente chiese che gli venisse restituito il manoscritto e raccomandò che si tenesse separata la scienza dalla politica. Si preoccupò anche, come in altre occasioni, di un uso imprudente del termine ateismo[32]. Tuttavia Ruge si dimostrò fermo nel respingere i suoi tentennamenti e nel richiedere che le *Tesi preliminari* uscissero insieme con gli altri articoli di critica alla repressione attuata in Germania. Esse nella loro forma scientifica avrebbero costituito «la prova più pura e più lampante» di «quale attentato» «alla scienza» la polizia avesse messo in campo[33]. Nel frattempo però Feuerbach corresse e ampliò il testo fino alla sua versione definitiva nel dicembre 1842[34]. Esso fu pubblicato, come aveva voluto Ruge, nel secondo volume della raccolta di scritti radicali intitolata *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, e uscì agli inizi del 1843[35]. Feuerbach aveva avuto dubbi anche sul termine "tesi", ma anche in questo caso Ruge lo aveva rassicurato ricordandogli il parallelo con le tesi di Lutero. Non solo il termine "tesi", ma anche quello di "riforma"[36] ricordavano l'impresa di colui al quale Feuerbach si sarebbe sempre più richiamato. Del resto proprio negli ultimi mesi del 1841 e nei primi mesi del 1842 si era immerso negli scritti del grande riformatore attingendo abbondante materiale per la seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*[37].

Il legame delle *Tesi preliminari* alla lotta politica mette sicuramente in luce la loro intenzione di rottura col vecchio mondo. Nel 1840 era salito al trono di Prussia Friedrich Wilhelm IV che, deludendo le attese degli intellettuali, aveva raccolto attorno a sé le forze conservatrici. Già come principe ereditario si era adoperato per la chiamata di Julius Stahl sulla cattedra che era stata di Eduard Gans. Alla fine del 1841 Schelling era poi salito sulla cattedra, un tempo occupata da Hegel[38]. Gli interventi della censura sui «Deutsche Jahrbücher» facevano sentire ai giovani hegeliani l'esigenza di resistere e di reagire. Feuerbach fu anche invitato a collaborare con altri organi progressisti. In particolare si fece avanti la

---

[32] Lettere del 2 e dell'8 marzo 1842, GW XVIII 164, 166.

[33] Lettera dell'8 marzo, GW XVIII 168-170.

[34] GW XVIII 189, 205, 238.

[35] Zürich und Winterthur 1843. Il volume conteneva scritti di Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge e un anonimo, cioè Karl Marx. Per la notizia sull'uscita, cfr. lettera del 28 febbraio 1843, GW XVIII 254.

[36] Nella prima edizione il termine usato è "Reformation", anziché "Reform", che compare nella seconda edizione.

[37] Lettere a Wigand del 18 gennaio 1842, GW XVIII 153 (in cui Lutero e Agostino sono chiamati i due «matadores» del cristianesimo) e del 28 maggio 1842, GW XVIII 191.

[38] Winiger, *op. cit.*, 183.

«Rheinische Zeitung» che, iniziata il primo gennaio 1842, presto sarebbe stata diretta da Karl Marx. Disse di avere un orientamento «liberale» e di voler rappresentare tutta la Germania. Si avvaleva fra l'altro dei contributi di Ruge e Bauer[39]. Questi del resto sollecitò personalmente la collaborazione di Feuerbach affermando che non c'era altro organo di stampa simile in Germania e che bisognava combattere la «stupidità della religione e della teologia» nella politica, in cui essa cercava di mantenersi in vigore[40]. Feuerbach però non rispose alle attese, convinto che bisognasse continuare il lavoro nel campo filosofico e scientifico, una convinzione che poi avrebbe ribadito ripetutamente.

Dal canto suo Kapp non aveva abbandonato l'idea di trovare a Feuerbach una cattedra nel Baden, anche a costo di dovergli cedere la propria a Heidelberg. Feuerbach però non condivideva più il senso di questi sforzi e scorgeva nella sua lontananza dall'università il proprio destino decisosi con i *Pensieri sulla morte e l'immortalità*. Gli rispondeva dunque che la sua testa non apparteneva alla cattedra, ma al patibolo[41]. Gli mandava anche una serie di massime dal titolo "Tesi per lezioni filosofiche morali", in cui fra l'altro si diceva: «Non fare per altri ciò che essi per saggi motivi non fanno per loro stessi» e «Quando vogliamo aiutare senza poterlo fare, danneggiamo soltanto»[42]. Egli trasformava dunque in una scelta la condizione contro la quale inizialmente aveva combattuto, anche se gli impegni familiari aumentavano. Nel marzo 1842 nasceva infatti la sua seconda figlia Mathilde per la quale avrebbe nutrito un tenero affetto e che sarebbe morta a due anni e mezzo lasciandolo nel dolore (1842-1844)[43].

3.2. *La rottura con Hegel e il nuovo inizio*

Come l'impegno di Feuerbach, pur implicando un orientamento politico, rimane distante dalla lotta immediata, così le sue *Tesi preliminari* esigono una novità che riguarda soprattutto la filosofia e la concezione dell'uomo. Esse rappresentano una rottura netta con la filosofia di Hegel: non si tratta più infatti di una critica alla sua concezione della religione o ad alcuni punti, anche rilevanti, del suo pensiero, ma

---

[39] GW XVIII 149-150.
[40] Lettera del 10 marzo 1842, GW XVII 172.
[41] Lettera del 18 febbraio 1842, GW XVII 160.
[42] Lettera del 3 febbraio 1842, GW XVII 155-156; cfr. Winiger, *op. cit.*, 181.
[43] Lettera a Wigand, 25 marzo 1842, GW XVIII 173.

dell'abbandono di tutto il suo sistema, accusato di essere un'alienazione analoga a quella religiosa e, insieme, connivente con essa. Una spia del cambiamento è la mancanza del richiamo alla filosofia genetico-critica, che era sorta in un crescente dissenso col maestro, ma ancora all'interno delle coordinate da lui delineate. Ora si annuncia una «nuova filosofia» che sia la «*negazione*» di ogni filosofia di scuola e non sia più vincolata a una particolare facoltà, ma sia «lo stesso *uomo pensante*»[44]. Gli accenti risuonati nel commento alla *Tromba del giudizio universale* si sviluppano in un discorso più organico. La nuova filosofia avendo un «nuovo principio» ha bisogno di un «nome nuovo», questo è l'uomo che «è e si sa come l'essenza autocosciente della natura», come pure della storia, degli stati, della religione[45]. L'importanza dell'autocoscienza in questo cammino era già emersa nell'*Essenza del cristianesimo* manifestando un intensificarsi del momento soggettivo rispetto alla prima fase idealistica. Essa però continuava a collocarsi nell'orizzonte idealistico. Ora si chiede che non venga più intesa secondo il vecchio punto di vista, cioè come «*staccata dall'uomo*», come un'«astrazione priva di realtà», bensì come l'uomo stesso «coi suoi bisogni, sentimenti, opinioni»[46].

Hegel finisce dunque nella vecchia filosofia e, collocato sulla stessa linea di Spinoza e Schelling, viene accusato di aver ancora inteso l'assoluto come sostanza alla quale era assegnato come «attributo» il pensiero. Questo giudizio, che ricacciando Hegel nella vecchia metafisica sostiene la vanità dei suoi tentativi di fondarsi sulla coscienza, appare particolarmente interessante giacché lo stesso Feuerbach aveva spiegato il pensiero di Hegel avvicinando strettamente logica e metafisica e assegnando grande importanza all'essere e alle categorie di Aristotele. In verità qui l'unione di metafisica e logica, come pure la priorità dell'essere non sono sconfessate, ma rivendicate a una sfera diversa che dovrebbe essere appunto «reale»[47].

Di nuovo torna in causa l'astrazione, sulla quale già in *Übergang von der Theologie zur Philosophie* si era appuntato l'occhio di Feuerbach. Anche qui essa è esternazione ed estraneazione ponendo «l'*essenza* della natura *fuori della natura*, *l'essenza* dell'uomo *fuori dell'uomo*,

---

[44] GW IX 259, tr. it. SF 194. Per questa novità, cfr. già Rambaldi, *La critica antispeculativa*, 90, 97.

[45] GW IX 261, 259, tr. it. SF 196, 194.

[46] GW IX 261, tr. it. SF 196.

[47] GW IX 244, 246, tr. it. SF 179, 180.

l'*essenza* del pensiero *fuori dell'atto di pensare*». Essendosi fondata su di essa la filosofia hegeliana «*ha reso estraneo* l'uomo *a se stesso*». Se poi essa alla fine ha cercato di ricomporre l'unità, lo ha fatto solo in modo mediato, quindi separabile[48]. Come già alla religione, si rinfaccia alla filosofia di Hegel di aver operato una divisione in base alla quale la realtà si presenta due volte: «Come tutto ciò che si trova sulla terra si ritrova poi nel cielo della teologia – così tutto ciò che è nella natura si ritrova nel cielo della logica divina»[49].

Nello sforzo per recuperare la semplicità del principio Feuerbach osserva l'indissolubile unione dell'arte con la sensazione e l'intuizione, della religione con l'animo e la fantasia, della filosofia con il pensiero. Quindi l'hegeliano spirito «assoluto» non può essere staccato dallo «spirito soggettivo o dall'essenza dell'uomo». Benché il principio sia chiamato immediato o semplice, esso rivela una sua complessità dal momento che Feuerbach non abbandona il concetto di essenza o di infinito. Lo si vede a proposito dell'arte scaturita «dal sentimento che la vita di questo mondo sia la vera vita, il *finito* l'*infinito*». Così il dolore provato nella poesia dipende dal fatto che la «perdita di un ente finito» è sentita come «perdita infinita»[50]. Non si tratta di pura illusione, anzi si annuncia: «La consapevolezza inequivoca, divenuta carne e sangue che l'umano sia il divino e il finito l'infinito, è la fonte di una nuova poesia e di una nuova arte che supererà in energia, profondità e fuoco tutto ciò che finora c'è stato»[51]. Da un lato si respinge l'astrazione come separazione, dall'altro si invita ad abbracciare ciò che appare come il proprio contrario. Si può qui riconoscere qualcosa del metodo hegeliano, in particolare della *Fenomenologia*.

Che conta è per Feuerbach che si parta da quanto Hegel considerava secondario, soggettivo. Egli enuncia con enfasi il capovolgimento o l'inversione del rapporto fra soggetto e predicato[52]. Fin dalle sue lezioni giovanili egli aveva dato grande rilievo all'essere e alla determinazione insistendo sul fatto che l'infinito si rivelasse nel finito. Ora il discorso si radicalizza rivolgendosi contro il maestro: «Il compito della vera filosofia è di conoscere non l'infinito come il finito, ma il finito

---

48 GW IX 247, tr. it. SF 181.

49 GW IX 245, cfr. anche 246, tr. it. SF 179, 180.

50 GW IX 245-246, 247-248, tr. it. SF 180-181, 181-183.

51 GW IX 248, tr. it. SF 182.

52 GW IX 244, tr. it. SF 178; cfr. anche il rapporto fra premesse e conclusioni, GW IX 260, tr. it. SF 195.

come il non-finito, come l'infinito – in altre parole, di porre non il finito nell'infinito, ma l'infinito nel finito»[53]. Egli continua ad ispirarsi a quanto Hegel aveva sostenuto sul giudizio come identità dei contrari, ma nello stesso tempo esige che si recuperi come soggetto quanto era ritenuto il predicato. La determinazione è essenziale per l'infinito. «Il primum non è l'indeterminato, ma il determinato, poiché la qualità determinata non è altro che la qualità reale»[54]. L'«origine soggettiva» è anche «oggettiva». «L'*essere* è *soggetto*, il *pensare predicato*»[55].

Di fronte al rischio che l'identità dei contrari, da lui stabilita, possa alla fine non risultare tanto diversa da quella della teologia o della filosofia speculativa, Feuerbach risponde sostenendo che lì si tratta di mistificazione. «L'infinito della religione e della filosofia è ed è stato nient'altro che un qualcosa di finito e di determinato, però *mistificato*, cioè col postulato di essere *niente* di finito, *niente* di determinato». In nota poi precisa di usare il termine finito nel senso della filosofia dell'assoluto[56], ma così tradisce ancor più la sua difficoltà. Si potrebbe intendere la sua precisazione dicendo che l'infinito della teologia o della filosofia speculativa implicherebbe una negazione del finito basata sul suo mancato riconoscimento. Viceversa la vera negazione dovrebbe sorgere solo dal riconoscimento di esso. Da qui l'esigenza di prendere «la vita di questo mondo» come «vera vita» e così cogliervi l'infinito. Se con questo Feuerbach abbia superato la difficoltà, è legittimo dubitare. Egli era sicuramente convinto, mediante il rovesciamento, di aver offerto un nuovo inizio e una sorta di rivoluzione. L'"ateismo" era il "panteismo rovesciato". Al di là dell'uso delle virgolette, attentamente valutato da Feuerbach, come abbiamo visto, colpisce l'analogia del rovesciamento con il superamento hegeliano, insieme motore della storia e conservatore dei momenti precedenti. In tal senso non si può semplicemente spiegare con la prudenza verso la censura la precisazione finale, secondo la quale la nuova filosofia è la «*negazione*» «sia dell'*ateismo* che del *teismo*», «l'*unità di tutte queste verità antitetiche*»[57]. Infinito, essenza, verità avrebbero conservato, anzi avrebbero acquisito ancor più significato, se ci si manteneva aderenti al finito, al soggettivo, all'empirico. Si trattava di un paradosso?

[53] GW IX 249, tr. it. SF 183.
[54] GW IX 250, tr. it. SF 184.
[55] GW IX 258, tr. it. SF 193.
[56] GW IX 250, tr. it. SF 184.
[57] GW IX 245, 260, tr. it. SF 178, 194.

3.3. *L'uomo: uno e tutto*

Il principio unificante è individuato come l'uomo, a cui è applicato il motto «ἕν καὶ πᾶν» che aveva infiammato i giovani idealisti di Tubinga e lui stesso nei suoi scritti giovanili. In base alle sue riflessioni sulla logica egli sapeva bene che la totalità non era un semplice accumulo di dati, ma implicava un'unità, che in essa esistevano proprietà caratteristiche, essenziali e che queste non riguardavano solo il presente, ma anche il passato e il futuro. C'era un intreccio di potenzialità e realtà[58].

Non a caso egli aveva rivendicato allo *spazio* e al *tempo* il fatto di essere non semplicemente forme della conoscenza, ma «forme di esistenza»[59], secondo una direzione già avviata coi *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, quando si riferivano all'*esserci* del finito. L'uomo è dunque un'unità dai molti bisogni e dalle molte proprietà caratteristiche. Se questo costituisce la sua essenza, anche la storia, gli stati e la religione sono la sua essenza[60]. Questa si esplica in quelle realtà articolate richiamando quanto Hegel aveva detto dello spirito oggettivo. A questo riguardo lo stato rappresenta la realizzazione dell'uomo in modo tale che le sue «qualità o attività essenziali» si esplicano in «ceti particolari», ma vengono poi ricondotte in unità dal capo dello stato che è «il rappresentante dell'uomo universale»[61].

Il soggetto è però corporeo. Rievocando il contrasto fra ragione e cuore con cui iniziava la prima parte dell'*Essenza del cristianesimo* si pongono in antitesi la testa e il cuore e, di nuovo, il secondo ha la meglio in quanto è legato alla «*passione*», cioè alla ricettività, al bisogno, alla sofferenza e all'affetto, ma insieme è principio di movimento, di

---

[58] Jaeschke, *Humanität zwischen Spiritualismus und Materialismus*, in: *O Homem Integral*, a cura di Serrâo, ha precisato che l'uomo era al centro degli interessi anche di Kant, Herder, von Humboldt, ma per loro esso si inquadrava nella prospettiva della ragione o dello spirito che non era «specificamente concepito a partire dall'umano» (54). Anche Jacobi aveva incluso nella totalità dell'uomo il tu, ma si trattava di una relazione spirituale, aperta alla trascendenza (56). Viceversa per Feuerbach la ragione o lo spirito si inquadrano nell'orizzonte dell'umanità che funge da criterio. Secondo Jaeschke però questa funzione implica un valore normativo che oltrepassa quello descrittivo e comporta una trascendenza che Feuerbach non avrebbe considerato (61-62).

[59] GW IX 252, tr. it. SF 186.

[60] GW IX 261, 259, tr. it. SF 196, 194. Sul capovolgimento del rapporto fra essenza ed esistenza ha molto insistito Maihofer, *Konkrete Existenz*, 252-254, 256-258, 270-271 che ne ha sottolineato le implicazioni "esistenziali": l'essenza si identificherebbe con le concrete oggettivazioni dell'individuo esistente all'interno delle relazioni e non potrebbe essere definita a priori, ma sarebbe sempre aperta alle variazioni. Si instaurerebbe fra i due termini una "dialettica reale".

[61] GW IX 261-262, tr. it. SF 197-198.

palpitazione, di sensibilità e di rivoluzione[62]. La sintesi di passività e attività, di cuore e testa, di materialismo francese e metafisica tedesca è ricondotta all'«*esprit* di Leibniz» «materialistico-idealistico»[63]. Non si chiarisce però come essa si articoli, ma si ripete quanto era già stato dichiarato nella filosofia genetico-critica, ossia che l'attività sorge dalla passività[64].

La passività rappresenta anche il legame con la natura, il «fondamento dell'uomo», che deve essere riconosciuto non solo dalle scienze naturali, ma anche dal sapere e agire umano. Il suo distinguersi come «*essenza*» presuppone l'indistinto dell'«*esistenza*», dato appunto dalla natura. Benché si noti qui l'importanza dell'esistenza rispetto all'essenza, il rapporto fra uomo e natura risuona ancora di tratti idealistici nella misura in cui il primo è definito «l'essenza autocosciente» della seconda[65]. Benché in Feuerbach fosse presente fin dagli inizi la critica a una visione grettamente antropocentrica dell'universo, tradottasi col *Bayle* e con l'*Essenza del cristianesimo* nel rifiuto di una provvidenza speciale per l'uomo, questo però, come autocoscienza, rimane il punto di riferimento essenziale per la natura. Solo nell'*Essenza della religione* tale presupposto sarà abbandonato.

Intanto il riconoscimento del cuore rispetto alla testa, compito della nuova filosofia, è proposto in alternativa alla teologia, ma in continuità con la religione, di cui rappresenta la «posizione»[66]. Ciò appare più evidente nello scritto successivo dal marcato orientamento verso l'azione. L'individuazione in Hegel e nel suo sistema dell'alienazione religiosa ha dunque portato al proclama di una rottura netta e, nello stesso tempo, alla rivalutazione della religione in quanto più vicina al cuore e alla totalità dell'uomo. Mentre nella visione di questo permangono importanti aspetti idealistici, si riconfermano le ascendenze cristiane attraverso l'idea dell'incarnazione, con cui si chiudono le *Tesi preliminari*[67].

---

[62] GW IX 254-256, tr. it. SF 188-190. Sul significato rivoluzionario di questa corporeità che si oppone a un suo annullamento non solo nella sfera astratta, ma anche nella civiltà tecnologica e globalizzante insiste Ursula Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, 94-95; Ead., *Der entleibte Mensch. Ludwig Feuerbachs Kritik der identitätslosen Moderne*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 165-169; Ead. *Umbruch in Permanenz*, 158, 176-177.

[63] GW IX 254-255, tr. it. SF 188-189.

[64] GW IX 254, tr. it. SF 188.

[65] GW IX 259, tr. it. SF 195, 194.

[66] GW IX 256, tr. it. SF 190.

[67] GW IX 263, tr. it. SF 198.

4. Necessità di un cambiamento

A partire dalla prima pubblicazione di inediti feuerbachiani per opera di Karl Grün è noto un manoscritto dal titolo *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung* [*Principi della filosofia. Necessità di un cambiamento*][68]. Esso fu riprodotto nell'edizione curata da Bolin e Jodl[69]. Carlo Ascheri, dopo un confronto col manoscritto originale ne ha rivisto e pubblicato il testo nel 1966[70]. Infine questo testo, di nuovo controllato, è stato edito da Jaeschke e Schuffenhauer[71]. La sua importanza, data dalla marcata direzione verso la prassi e la politica, era già stata colta da Carl Nicolai Starcke, cosa che non era sfuggita a Engels, pure critico verso la sua presunta astrattezza[72]. La datazione del 1842, indicata inizialmente da Grün, è stata ulteriormente precisata da Ascheri fra il marzo e l'inizio di maggio di quell'anno per la presenza di espressioni analoghe in una lettera a Emilie Kapp[73]. L'unica ipotesi nettamente diversa fu quella, poi ritirata, di Bolin che, in base al forte slancio politico, suppose che il testo andasse collocato nel periodo delle agitazioni rivoluzionarie, quando Feuerbach fra il 1 dicembre 1848 e il 2 maggio 1849 tenne lezioni pubbliche a Heidelberg[74]. Tale ipotesi è stata di nuovo presa in considerazione da Jaeschke e Schuffenhauer. In effetti verso la fine del testo si afferma che «gli uomini si gettano attualmente nella politica» ed è posta l'esigenza che «ciascuno abbia uguale partecipazione, uguali diritti»[75]. Sembrerebbe dunque di trovarsi nel momento rivoluzionario, al quale Feuerbach prese parte attiva, come è stato messo in luce proprio da Schuffenhauer, in contrasto con l'immagine di spettatore disincantato che lo stesso filosofo poi volle dare e che fu generalmente accettata dalla critica[76]. Tuttavia i concetti

---

[68] Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargestellt*, Leipzig u. Heidelberg, C.F. Winter, 1874, I, 406-412.

[69] SW II 215-222.

[70] «De Homine» 1966, 256-293, poi in: Carlo Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Einleitung zur kritischen Ausgabe von Feuerbach: Notwendigkeit einer Veränderung* (1842) mit einem Vorwort von Karl Löwith, Frankfurt a.M., 1969, 143-163.

[71] In: Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Schuffenhauer, 119-135, da cui si cita. Per le notizie editoriali e cronologiche sul manoscritto, cfr. Jaeschke u. Schuffenhauer, *Einleitung*, *ibi*, pp. XLVIII-LX.

[72] *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, F. Enke, 1885, 168; Engels, *Ludwig Feuerbach*, 283, 286, tr. it. 44, 49. Cfr. Jaeschke u. Schuffenhauer, *Einleitung*, in: *Entwürfe*, pp. XLVIII-IL.

[73] 14 marzo 1842, GW XVIII 187.

[74] Per tutto questo, cfr. Jaeschke u. Schuffenhauer, *Einleitung*, in: *Entwürfe*, pp. IL-LII.

[75] *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit*, 131, 132.

[76] GW VI 4; cfr. Schuffenhauer, *Ludwig Feuerbach im Revolutionsjahr*, in: *Philosophie* –

filosofici impiegati e le annotazioni a lato riconducono il manoscritto all'epoca delle *Tesi preliminari*. Così Jaeschke e Schuffenhauer concludono supponendo come probabile una stesura anteriore ai *Principi*, anzi appena anteriore alle *Tesi*, alla quale si sarebbero aggiunte integrazioni all'epoca delle lezioni di Heidelberg[77].

Poiché nel manoscritto la rottura con Hegel e l'annuncio della filosofia nuova sembrano già acquisiti, pare più plausibile la datazione consueta del 1842 e, in particolare, la primavera di quell'anno, come suggerito da Ascheri. D'altro lato l'enfasi con cui si esalta lo stato e gli si riconosce il diritto di comminare la pena di morte[78] sembra ben lontana dalla posizione democratica che Feuerbach abbraccerà nel 1848 finendo addirittura per cercare di sollevare, almeno in parte, il padre dalla taccia di aver difeso la pena di morte[79]. Ciò non esclude che ci siano state ulteriori aggiunte fino al tempo della rivoluzione.

La radicalità con cui la nuova filosofia si presenta è espressa dalla richiesta insistente di una negazione assoluta della filosofia precedente: «Solo chi ha il coraggio di essere assolutamente negativo, ha la forza di produrre il *nuovo*»[80]. Anzitutto si tratta di uscire dai confini della filosofia per guardare all'umanità e al suo «bisogno»[81]. La tendenza verso l'umanità, enunciata nel titolo del *Bayle* e accentuatasi con la polemica verso le scuole e l'università, diventa qui critica di ogni filosofia astratta e ricerca di una concretezza rispetto alla quale la religione ha dato l'esempio rivolgendosi ai bisogni dell'umanità, al cuore. «I periodi dell'umanità si distinguono solo mediante cambiamenti religiosi [...] Il cuore dell'umanità è la religione. Il cuore è non una forma della religione, così che essa dovrebbe essere *anche* nel cuore; esso è l'*essenza* della religione»[82]. Perciò solo in relazione a questa può avvenire una «rivoluzione».

Nella convinzione di trovarsi «alle porte di un tempo nuovo» Feuerbach contrappone ai conservatori coloro che sentono «il *bisogno* di realizzare il nuovo». È questo il «vero bisogno», che anticipa il futuro[83].

Wissenschaft – Politik, Berlin, Akademie Verlag, 1982, 189-205 e Tomasoni, *Ludwig Feuerbach: il borghese e il popolo*: «Rivista di storia della filosofia», 1988, 353-355.

[77] Cfr. Jaeschke u. Schuffenhauer, *Einleitung*, in: *Entwürfe*, pp. LII-LVIII.

[78] *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit*, 131.

[79] GW XII 218. Per la netta posizione che Feuerbach assumerà contro la pena di morte, cfr. GW XI 102, tr. it. F. Andolfi, *Spiritualismo e materialismo*, Roma, Laterza, 1993, 100.

[80] *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit*, 120, 123.

[81] *Ibi*, 119-120.

[82] *Ibi*, 120.

[83] *Ibi*, 119-120.

Radicalizzando l'istanza dei giovani hegeliani, Feuerbach proclama una negazione drastica della religione che ne assuma l'energia e i compiti traducendosi in prassi politica. Come già sostenuto altrove, egli in verità dichiara che nel tempo attuale il cristianesimo è già negato «nello spirito e nel cuore» e in proposito menziona non solo la scienza, la vita, l'arte, ma anche l'industria[84]. In seguito parla anche di lavoro e di bisogno materiale formulando un proclama lapidario: «Al posto della fede è subentrata l'incredulità, al posto della Bibbia la ragione, al posto della religione e della chiesa la politica, al posto del cielo la terra, della preghiera il lavoro, dell'inferno il bisogno materiale, al posto del cristianesimo l'uomo». In un futuro in cui venga meno la divisione fra cielo e terra Feuerbach vede ricomporsi il dissidio dell'uomo e attuarsi quella conciliazione che Hegel aveva cercato in «abstracto»[85]. In verità l'errore di Hegel, come di gran parte della filosofia era stato quello di nascondere la negazione esistente e quindi di ostacolare il cambiamento.

La nuova filosofia invece rende esplicita tale negazione: «Se la filosofia deve sostituire la religione, deve come filosofia diventare religione» e rispondere ai bisogni a cui quella non risponde più. Coloro che hanno ravvisato in Feuerbach accenti prometeici trovano qui vari appigli. Da un lato si accusa il cristianesimo di essersi mescolato con quanto impedisce «l'impulso essenziale dell'attuale umanità, la libertà politica»[86]. Dall'altro si chiede di «rendere religione la politica per istinto, energia, veracità»[87]. Con questo appello Feuerbach sembra rendersi conto di compiere egli stesso una svolta. In una nota ammette indirettamente di aver usato in precedenza il concetto di prassi in senso negativo contro la teologia, ma si giustifica, secondo una sua consueta tecnica difensiva, dicendo che là si trattava di Dio, cioè di un «oggetto teoretico», per il quale era possibile solo un atteggiamento teoretico[88]. In verità il suo giudizio sulla prassi e l'esistenza concreta è mutato in seguito alla critica dell'astrattezza filosofica.

L'ateismo, pur riconosciuto come «espressione negativa», è ora proposto come «compito». «L'ateismo pratico è quindi il legame degli stati»[89]. Si tratta cioè di vedere nello stato il vero e concreto Dio. «Lo stato è l'insieme di tutte le realtà, lo stato è la provvidenza dell'uomo.

---

84 *Ibi*, 123.
85 *Ibi*, 124.
86 *Ibi*, 123, cfr. anche 121.
87 *Ibi*, 125.
88 *Ibi*, 121.
89 *Ibi*, 125, 131.

Nello stato l'uno rappresenta l'altro, l'uno integra l'altro [...] Lo stato è l'uomo infinitamente, sconfinatamene vero, perfetto, divino»[90]. Da qui la conclusione sulla pena di morte: «Lo stato ha perciò il diritto alla pena di morte»[91]. Anche in seguito Feuerbach vedrà una corrispondenza fra la costituzione politica di un popolo e la sua religione, ma proprio per questo metterà in guardia dalla mistificazione dell'autorità statuale, che si arroga il diritto di fissare l'uomo in una azione e di sopprimerlo[92]. Qui invece sembra egli stesso cedere a questa mistificazione. L'attuazione piena dell'uomo nella comunità getta una luce positiva non solo sullo stato, bensì anche sulla sua giustizia poiché l'uomo desidera essere «riconosciuto» dai propri simili. A questo proposito Feuerbach vede nell'autorità del giudice che fa valere il suo essere astratto, «al di sopra degli affetti e delle passioni», quindi al di sopra della sua individualità, il farsi reale di Dio. Così «in una comunità reale si forma il concetto di un Dio morale»[93]. Questa esaltazione della comunità politica e della giustizia si accompagna all'auspicio di uno stato repubblicano.

A questo riguardo è delineato un processo storico verso il «realismo»[94]. Il cristianesimo si è realizzato nella chiesa: «La chiesa è appunto nella realtà ciò che Cristo era nella rappresentazione»[95]. Essa però era ancora un'unità «politico-apolitica»[96]. «Lo stato è la religione reale o realizzata»[97]. Il protestantesimo aveva sì contestato il papa, ma poi aveva trasferito la sua autorità al re, come nuovo «deus», ora bisogna portare a termine la riforma: «Il re è un uomo come noi [...] Il protestante è un repubblicano *religioso* [...] Il protestantesimo conduce

---

90 *Ibi*, 126.

91 *Ibidem*.

92 GW XI 102, tr. it. F. Andolfi, *Spiritualismo e materialismo*, Roma, Laterza, 1993, 100. Riferendosi ai passi di *Necessità di un cambiamento* e ad altre affermazioni di questo periodo Johnston ritiene che per Feuerbach lo stato sia «l'ultima destinazione e il fulcro dell'uomo» in quanto realizza la specie naturale umana. Esso viene avvicinato al termine «comunità» (*op. cit.*, 115, 136, cfr. anche 167, 254). Se si tiene presente però tutto il pensiero di Feuerbach v'è una netta differenza fra i due termini e le pretese dello stato vengono ridimensionate. Nella sua seconda recensione a Bayer egli aveva sottolineato i limiti che l'autore aveva fissato per lo stato (cfr. GW IX 89-90) e, verso la fine della sua produzione, metterà in guardia dai reconditi presupposti della giustizia penale. Christine Weckwerth, *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2002, 100 osserva piuttosto che Feuerbach non spiega il costituirsi specifico dello stato, come neppure il formarsi della sfera economica mediante il lavoro e il mercato.

93 *Ibi*, 130-131.

94 *Ibi*, 134.

95 *Ibi*, 127.

96 *Ibidem*.

97 *Ibi*, 126.

al repubblicanesimo *politico*»[98]. Rispetto alle *Tesi preliminari* l'uomo universale non si identifica più col capo dello stato, ma con lo stato stesso e questo appare fondato su una uguaglianza di tipo repubblicano. I sentimenti sotterranei del *Vormärz* o addirittura della rivoluzione che qui si esprimono possono forse spiegare perché lo scritto non sia arrivato alle stampe. Esso anzi si interrompe sul discorso della sensibilità[99] che sarà ampiamente sviluppato nei *Principi della filosofia dell'avvenire*.

5. *Le critiche di Eduard Zeller*

Fra le critiche uscite nel 1843 all'*Essenza del cristianesimo* merita di essere ricordata, per il suo equilibrio e acume, quella del giovane Eduard Zeller (1814-1908), formatosi a Tubinga nella critica storica e nella comprensione complessiva dei fenomeni culturali[100]. Egli si accostò all'opera di Feuerbach con un atteggiamento aperto, pur ricollegandosi alla critica mossa da Julius Müller al principio dell'autocoscienza. Da un lato Zeller vedeva in esso l'apice di un processo di emancipazione da ogni eteronomia, avviato dalla riforma protestante ed espresso teoricamente con la morale kantiana e la filosofia dello spirito di Hegel. Strauss e Feuerbach ne avevano ripreso il compito, l'uno attraverso la critica del materiale storico trasmesso dalla tradizione neotestamentaria e dogmatica, l'altro staccandosi dalla filosofia della religione di Hegel e proponendo un nuovo principio di interpretazione[101]. Dall'altro lato però si era caduti nel soggettivismo. Il sole, al quale ogni pianeta si riferiva, esisteva davvero o era semplicemente un riflesso? E non era identico per tutti i pianeti?[102] Zeller prendeva atto della risposta al teologo Müller da parte di Feuerbach, secondo cui l'esistenza degli oggetti esterni era «data empiricamente», ma replicava: «Se però

---

[98] *Ibi*, 125, 133.

[99] *Ibi*, 134-135.

[100] Per l'importanza di questo aspetto, cfr. Cesa, *Zeller e Feuerbach*, in: Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, 253, 264. A Tubinga aveva subito l'influenza di Strauss ed era stato impressionato dalla *Vita di Gesù*, cfr. Schneider, *op. cit.*, 108; per un'ampia analisi della posizione di Zeller e della sua critica a Feuerbach, *ibi*, 107-150.

[101] Zeller, recensione a *Das Wesen des Christenthums* [...], *Von Ludwig Feuerbach, Leipzig 1841*: «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1843, II. Heft, 324-325, 326-327, 333-334. Per la maggiore apertura di Zeller, che a differenza di Müller riconosce "quasi in tutti i punti" che Feuerbach "almeno in parte" ha ragione, cfr. Schneider, *op. cit.*, 143, 116.

[102] Zeller, recensione a *Das Wesen des Christenthums* [...] *1841*, 329.

nel nostro pensiero c'è la necessità di risalire all'idea dell'assoluto e se appunto questa idea spiega tutte le diverse rappresentazioni di Dio, perché non vogliamo davvero rinvenire in essa l'ultimo fondamento di queste rappresentazioni?»[103]. In altri termini riproponeva l'argomento ontologico al quale Feuerbach aveva dedicato tanta attenzione. Come nel pensiero soggettivo si rintracciava il riferimento oggettivo, così gli antropomorfismi non escludevano l'obiettività[104].

A questo riguardo Zeller inquadrava l'autocoscienza nel più ampio concetto di coscienza, rivolta all'oggetto e all'universale. Non esisteva forse qualcosa di superiore alla natura e al genere umano? Non c'era un loro «principio comune»? Secondo lui Hegel aveva risposto affermativamente, Feuerbach negativamente[105]. In questo modo però aveva finito per far rientrare la stessa natura nella sfera della soggettività umana. Eppure non esisteva solo il corpo umano, bensì anche pietre, metalli, elementi. L'uomo era così strappato «dal suo legame col tutto universale»[106]. Come la natura veniva mutilata, anche lo spirito si appiattiva sul concetto di vita e ne risultava un naturalismo soggettivo[107]. Quel soggettivismo che Feuerbach addossava alla religione, era anche il suo principio di spiegazione.

Viceversa la sua insistenza sull'aspetto pratico della religione era ben fondata e Zeller ricordava di aver criticato Strauss per averla concepita in modo unilateralmente teoretico. La religione riguardava la vita. Tuttavia aveva anche un aspetto teoretico irrinunciabile, ossia la rappresentazione di un'oggettività, intesa come potere sulla natura e fonte della moralità[108]. Tale rappresentazione corrispondeva ai predicati metafisici dell'infinità e della santità che non erano soltanto «punti di aggancio esteriori»[109].

---

[103] *Ibi*, 338.

[104] *Ibidem*.

[105] *Ibi*, 326, 330, 339.

[106] *Ibi*, 329, 339. Per l'insistenza di Zeller sul riferimento a un'oggettività assoluta, cfr. Schneider, *op. cit.*, 129-132 che però osserva il prevalere del concetto di assoluto in senso filosofico e la convinzione che il termine persona sia inadeguato (111-112, 146-147). Zeller sarebbe molto più vicino a Feuerbach di quanto le sue critiche lascerebbero intendere (149).

[107] Zeller, recensione a *Das Wesen des Christenthums* [...], *1841*, 330.

[108] *Ibi*, 334-336.

[109] *Ibi*, 336-337. Per l'esigenza di unire alla prassi la teoria e la riflessione metafisica, avanzata da Zeller in consonanza con Ferdinand Christian Baur, cfr. Cesa, *Zeller e Feuerbach*, 261-263, 273-274. Secondo Schneider, *op. cit.*, Zeller mirava a unire il fondamento oggettivo della religione, teorizzato da Hegel, con quello soggettivo del sentimento, messo in luce da Feuerbach (109-110), tuttavia nel rapporto fra teoria e pratica attribuiva la preminenza alla prima (124-129).

Nella sua accusa di egoismo Feuerbach aveva qualche giustificazione giacché l'uomo religioso si mette al centro e non presenta la medesima visione universalistica della scienza o dell'arte. Egli però l'aveva anche accusato di un comportamento apparentemente opposto, cioè di sacrificarsi per Dio. In verità non aveva colto un aspetto positivo, anzi il fondamento della morale, cioè la limitazione di sé per l'universale. Era un «fatto» che «la nascita della vita morale» si fosse accompagnata di pari passo alla religione[110]. L'accusa di soggettivismo e unilateralità si congiungeva dunque alla critica di scarsa storicità, sempre più ripetuta nelle analisi sui singoli punti[111].

Acutamente Zeller notava come Feuerbach avesse parlato dell'essenza della religione prendendo come modello il cristianesimo, ma non avesse stabilito una chiara relazione fra quella e questo. Inoltre il cristianesimo di cui aveva parlato non corrispondeva né al suo contenuto dogmatico, né alla sua realtà storica. Si trattava di un'entità astratta, sganciata dal contesto reale[112]. Le sue critiche all'isolamento dal mondo, al monachesimo, al celibato avevano un fondamento, tuttavia dimenticavano di esaminarne le ragioni e di guardare alla totalità. Infatti era naturale che lo spirito si ritirasse in sé per scoprire la propria forza e poi usarla nella comprensione stessa del mondo, come già insegnava la filosofia greca da Socrate a Platone e allo stesso Aristotele. La stessa idea della creazione esprimeva questa relazione dello spirito con la natura[113]. Inoltre accanto alla verginità c'era il matrimonio che «nel mondo cristiano e solo in esso» aveva raggiunto «il suo vero valore morale». Questo era un «fatto», come pure «la parificazione religiosa di uomini e donne». Insieme all'orientamento verso l'aldilà bisognava registrare l'importanza decisiva assegnata a questa vita e quindi anche alla «professione mondana»[114]. L'identificazione compiuta da Feuer-

---

[110] Zeller, recensione a *Das Wesen des Christenthums* [...], *1841*, 340-341, 335.

[111] *Ibi*, 341, 347, 350, 355, 356, 361, 363, 364, 365. Per questa accusa e la sua fondatezza, cfr. Cesa, *Zeller e Feuerbach*, 266; cfr. anche Id., *La "storia" negli scritti di Feuerbach*, in Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, 182; Schneider, *op. cit.*, 133-140. Come abbiamo visto, il giovane Feuerbach non aveva mostrato particolare interesse per gli studi storici e nelle sue panoramiche sull'evoluzione concettuale, premesse alle sue opere, aveva piuttosto delineato schemi generali. Tuttavia il suo precoce allontanamento da una storiografia, scandita per superamenti, e il suo successivo abbandono del presupposto di uno spirito assoluto quale soggetto del processo creavano le condizioni per una comprensione storica degli uomini concreti. Questo è stato sottolineato da molti, fra cui Casini, *Storia e umanesimo*, 99; Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, 119; Serrão, *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung*, 30-31.

[112] Zeller, recensione a *Das Wesen des Christenthums* [...], *1841*, 341, 347.

[113] *Ibi*, 342-343, 350-351.

[114] *Ibi*, 352, 354.

bach del cristianesimo autentico col cattolicesimo medioevale era dunque unilaterale, prevenuta e in contrasto con i dati storici.

Mentre Zeller ricollegava il protestantesimo all'ispirazione delle origini, non mancava di criticare le presunte prove addotte nell'*Essenza del cristianesimo* in cui comparivano indifferentemente testi autentici e spuri di San Bernardo ed erano trascurati i pronunciamenti normativi, i simboli della Chiesa e perfino il Nuovo Testamento[115]. Il legame del cristianesimo con la modernità si poteva cogliere storicamente nel contributo che esso aveva dato per il superamento della schiavitù e per il riconoscimento della dignità e dei diritti umani[116].

L'esaltazione del paganesimo dimostrava ancor più l'unilateralità e lo scarso senso storico. Infatti il primo era identificato con il pensiero dei filosofi antichi senza tener presente che questi si erano trovati con la religione del loro ambiente in un conflitto più aspro che non la filosofia moderna. Viceversa Feuerbach presentava il paganesimo come una concezione conforme alla scienza e alla cultura e il cristianesimo come opposto ad esse. Ciò però contraddiceva ogni dato storico. Anche la visione dell'ebraismo come esempio per eccellenza di uno spirito particolaristico non corrispondeva alla realtà ignorando in esso la presenza di quell'universalismo che l'avrebbe portato alla «dissoluzione»[117].

Inoltre la contrapposizione fra fede e amore era insostenibile. Sia la prima, sia il secondo potevano essere particolaristici o universalistici in relazione al contenuto. Si poteva per esempio credere nell'umanità e avere un orizzonte universale o amare qualcosa di particolare ed esclusivo come la propria patria[118]. Feuerbach aveva ragione a precisare che l'amore universale nel cristianesimo era diventato di nuovo particolare rivolgendosi ai fratelli o alla chiesa; doveva però anche chiedersi se questo limite, impostosi storicamente fin dagli inizi, corrispondesse effettivamente all'essenza del cristianesimo o non fosse destinato a un progressivo superamento. D'altro canto il paganesimo non era universalistico, come si pretendeva di far credere, e si era espresso nella

---

[115] *Ibi*, 363.

[116] *Ibi*, 356. Per la necessità avvertita da Zeller di intendere un fenomeno storico nel suo sviluppo complessivo senza fissarlo a certe esperienze ritenute tipiche, cfr. Cesa, *Zeller e Feuerbach*, 263-265. Per il timore opposto di Feuerbach che ciò rendesse neutrale e inefficace lo storico, cfr. *ibi*, 267.

[117] Zeller, recensione a *Das Wesen des Christenthums* [...], *1841*, 347-348.

[118] *Ibi*, 354-355.

contrapposizione fra greci e barbari convivendo di buon grado con la schiavitù[119].

Zeller non solo vedeva nel messaggio originario del cristianesimo un'importante ispirazione per il mondo moderno, ma respingeva come illegittimo un metodo che pretendeva di giudicare i dogmi da un punto di vista semplicemente filosofico. Anche in questo caso egli riconosceva che un attacco «da un punto di vista assolutamente non teologico» poteva essere «salutare» a una teologia avvezza da molto tempo ad ascoltare se stessa o una filosofia al suo servizio[120]. Tuttavia il modo aprioristico con cui Feuerbach si era accostato alla materia si era tradotto in lacune, confusioni e parzialità: aveva sorvolato su temi importanti come il peccato e la riconciliazione, aveva posto all'inizio la cristologia in base ai propri intenti, non all'ordine dei dogmi, ne aveva esposti alcuni in modo errato. In particolare l'introduzione di Maria nella Trinità era confutata dallo stesso sviluppo storico: la dottrina trinitaria era già da tempo compiuta, quando il culto di Maria era agli inizi. Inoltre la sofferenza di Cristo non mirava principalmente ad esortare al sacrificio per gli altri, bensì alla «rigenerazione» del mondo dal peccato. Nei sacramenti la materia era secondaria, mentre contava l'opera della grazia, come dimostravano i dibattiti che nella storia erano intervenuti[121].

Anche Zeller dunque biasimava le pagine conclusive sul battesimo e l'eucarestia, ma tornava a sottolineare «il valore assolutamente non trascurabile» di quell'opera nella speranza che potesse servire a «ripulire profondamente l'atmosfera teologica da certe esalazioni così gravi ed esiziali»[122]. Su questo intervento così articolato, che al di là dei singoli punti, riproponeva il problema del soggettivismo, come pure il rapporto fra cristianesimo, religioni e mondo moderno Feuerbach non prese posizione, benché ovviamente l'abbia conosciuto. In verità egli era ormai alle prese con la pubblicazione della seconda edizione dell'opera.

---

[119] *Ibi*, 355-356.

[120] *Ibi*, 362.

[121] *Ibi*, 361, 364-365.

[122] *Ibi*, 366. Cesa, *Zeller e Feuerbach*, annota il giudizio di Strauss secondo cui Zeller sarebbe stato contagiato da Feuerbach (278-279), aggiunge però che per il grande storico della filosofia greca si trattò soltanto di un «episodio» (280).

6. *Seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo

La seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* fu preparata alacremente. Già il 25 marzo 1842 Feuerbach spediva a Wigand il grosso del manoscritto, a cui mancavano le note, la conclusione e la prefazione. Subiva però ben presto una doccia fredda. L'editore gli faceva sapere che per colpa della censura austriaca gli erano tornati indietro 120 esemplari della prima edizione. Le giacenze complessive ammontavano a 369 copie che bisognava smaltire prima di far uscire la nuova edizione[123]. Feuerbach da un lato approfittò del tempo per lavorare alle note e all'ampia appendice, dall'altro fece pressioni sull'editore perché pensasse alla seconda edizione anche a costo di mandare al macero qualche esemplare della prima[124]. Nell'agosto del 1842 diceva di aver finito il lavoro. Tuttavia solo nel novembre di quell'anno spedì quanto mancava, tranne la prefazione[125]. Questa fu aggiunta all'ultimo momento. La mandava il 9 maggio 1843[126]. Poco più di un mese dopo, il libro era uscito[127]. Nel tentativo di ottenere un compenso più adeguato, il filosofo aveva sottolineato con l'editore la rielaborazione complessiva e l'arricchimento documentario della nuova edizione, in particolare rispetto a Lutero[128].

La prefazione colpisce per l'asprezza polemica verso la censura e i politici, accusati di favorire l'ipocrisia e di considerare la religione sia «il mezzo più politico per sottomettere e sopprimere l'uomo», sia «la cosa politicamente più indifferente». Così mentre «nel campo dell'industria e della politica» sarebbero «amici della luce e della libertà», «in quello della religione» diventerebbero «perfino loro avversari». Tale separazione sarebbe deleteria per la scienza: «Quando la scienza arriva alla verità, diventa verità, allora cessa di essere scienza e diventa oggetto della polizia». In questo si stabilirebbe un accordo con la «buona società», caratterizzata dalle «illusioni e falsità tradizionali». All'immoralità e alla mediocrità del suo tempo Feuerbach contrappone il suo campione, Lutero, battutosi contro gli accomodamenti[129]. Come

---

[123] Lettera a Wigand del 25 marzo, lettera di Ruge del 14 aprile, lettera di Wigand del 2 maggio 1842, GW XVIII 172, 176, 184.

[124] Lettere del 23 e 28 maggio 1842, GW XVIII 190,191.

[125] Lettere del 19/23 agosto, del 23 ottobre e dell'11 novembre 1842, GW XVIII 203, 216, 221.

[126] Lettera a Wigand, GW XVIII 261. Sono dunque attendibili le date del 14 febbraio, 31 marzo e 1 aprile, apposte alla prefazione, GW V 26, tr. it. 22-23.

[127] Il 30 giugno scrive a Wigand di aver ricevuto due esemplari del libro, GW XVIII 274.

[128] 19 settembre 1842, GW XVIII 211.

[129] GW V 11-12, tr. it. 10-11.

già sappiamo, egli da un lato pone il cristianesimo originario, dall'altro la scienza moderna, mentre respinge il cristianesimo contemporaneo, frutto di un'ibrida commistione a copertura dell'incredulità presente. Sono i motivi che abbiamo visto in *Necessità di un cambiamento*, carichi di accenti politici.

L'ideale dello scienziato «dal senso incorruttibile per la verità, dal carattere deciso» getta una luce anche sul metodo che Feuerbach pretende di aver seguito nell'interpretazione del cristianesimo. Si tratterebbe di una «analisi empirico-filosofica o storico filosofica», basata su «dati di fatto oggettivi, o tuttora esistenti o storici», sulla «attività dei sensi», su «occhi e orecchi, mani e piedi»[130]. Queste affermazioni appaiono vicine al positivismo, anche se all'epoca non sono documentabili rapporti con pensatori inquadrati in quel movimento. Del resto egli preferisce usare il termine di realismo, già usato in *Necessità di un cambiamento*, o addirittura di materialismo, pur con riserva: «invece nel campo della filosofia teoretica vera e propria [...] vale per me solo il realismo, il materialismo nel senso indicato». Definendosi un «naturalista spirituale» che «non può nulla» «senza mezzi materiali» egli dunque descrive il suo compito come quello di uno scienziato della natura[131]. In questa prospettiva avrebbe arricchito la documentazione del libro[132]. Zeller, che già nella recensione alla prima edizione aveva rimproverato la scarsa storicità del metodo, nel recensire la seconda edizione osservò che non bastava accumulare affermazioni a favore della propria tesi. Alle abbondanti citazioni di Lutero se ne sarebbero potute contrapporre altrettante che le smentivano. Piuttosto bisognava cogliere lo «sviluppo complessivo» e gli «orientamenti fondamentali», secondo cui giudicare le singole affermazioni. Questo metodo era stato seguito da Strauss, nonostante il prevalere del suo atteggiamento negativo[133]. Questi principi storiografici non coincidevano affatto con quelli antropologici invocati da Feuerbach.

Questi nella prefazione ribadisce l'esigenza di mirare alla totalità dell'uomo secondo un orizzonte che va oltre le singole scienze e parla di una filosofia «fattasi uomo». Così nel presentare le due parti dell'*Essenza del cristianesimo* insiste sulla prima parte e sulla sua positività. L'ateismo, ravvisabile nell'opera, sarebbe solo il lato negativo della

[130] GW V 14-16, tr. it. 13-14.
[131] GW V 15, tr. it. 14.
[132] GW V 13, tr. it. 12.
[133] Zeller, recensione a *„Das Wesen des Christentums" von Ludwig Feuerbach* [...], 339-340.

verità, insita nel cristianesimo, secondo cui l'ente umano sarebbe divino[134]. Come si traduce positivamente questa verità? Feuerbach dice di essere «idealista nel campo della filosofia pratica», un'affermazione che troverà ben presto dei critici. Tuttavia non si sofferma su ciò e, al contrario, preferisce attaccare non solo lo stato poliziesco, ma anche la chiesa, tesa a «inculcare, almeno nella massa ignorante e priva di senso critico, la credenza che continui ancora la fede cristiana»[135]. Eduard Zeller, che già aveva avanzato perplessità sulla articolazione dell'opera in due parti per le conseguenti disarmonie e ripetizioni[136], si soffermò, nel commento alla seconda edizione, sul rapporto fra negatività e positività. A suo avviso questa appariva sì maggiore rispetto a quella che si scorgeva nell'opera di Strauss, ma poi si traduceva in una «negazione ancor più decisa»[137].

Nella prefazione Feuerbach ribadisce l'importanza della conclusione sui sacramenti del battesimo e dell'eucarestia che i pietisti avevano deriso, Ruge gli aveva consigliato di togliere e Zeller aveva confutato rinviando ai dibattiti teologici avvenuti nella storia. La banalità, che per i teologi si riduceva a riconoscere la necessità e l'efficacia dell'acqua naturale o del pane e del vino, era da lui assunta come mezzo provocatorio contro le illusioni, come era stato il matrimonio di Lutero rispetto al celibato[138]. Ci si potrebbe chiedere quale nuova positività implichi il riconoscimento del valore antropologico o naturale della materia usata nei due sacramenti[139] o, ancora, quale sia il senso dell'elevazione della teologia all'antropologia[140]. Aspre critiche saranno mosse a questo riguardo soprattutto da Max Stirner. Infine sono significativi i riferimenti agli altri scrittori o pensatori. Rispetto a Bauer e a Strauss Feuerbach si preoccupa di rimarcare la differenza e di osservare che quelli avrebbero esaminato il cristianesimo nella sua forma biblica o dogmatica, egli invece l'avrebbe studiato in quanto religione, «quale oggetto immediato, essenza immediata dell'uomo»[141]. In queste parole si potrebbe trovare appiglio alla critica di scarso rigore filologico o di astrattezza filosofica

---

[134] GW V 16, 19, 17, tr. it. 15, 17, 15.

[135] GW V 20, tr. it. 18.

[136] Zeller, recensione a *Das Wesen des Christenthums* [...], *1841*, 361.

[137] Zeller, recensione a *Das Wesen des Christentums von Ludwig Feuerbach* [...], *1843*: «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1844, II Heft, 343.

[138] GW V 22, tr. it. 19.

[139] Zeller non mancò di rilevare la sua ostinazione, recensione a *Das Wesen des Christentums* [...], *1843*, 340-341.

[140] GW V 20, tr. it. 17.

[141] GW V 23, tr. it. 20-21.

che gli era stata mossa, per esempio, da Zeller. In proposito stupisce il rinvio a tre scrittori di fama assolutamente oscura e di scarsa solidità scientifica invocati come storici a favore della sua interpretazione. Si trattava appunto di Daumer, Ghillany e Lützelberger[142], di cui abbiamo già parlato. Zeller osservò l'ingenuità di Feuerbach nel dar credito alle loro «ipotesi campate per aria»[143]. Un peso ebbe il condizionamento dell'ambiente di provincia. In particolare Ghillany, bibliotecario a Norimberga, si era messo in concorrenza con Daumer pubblicando libri di analogo argomento. In questo caso si trattava dei sacrifici umani presso gli ebrei. Egli, che doveva aver fatto dei favori a Feuerbach nel prestito dei libri, gli spedì il suo lavoro chiedendogli subito una recensione[144]. Feuerbach lo citò nella prefazione, anche se non lo meritava[145]. Anche Jacobi e Schleiermacher sono qui menzionati e rappresentano un riferimento positivo riguardo al tema del sentimento. Se il primo è un termine di confronto costante, il secondo rappresenta un recupero dopo la prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, come abbiamo visto nel commento all'opera di Bauer. Di lui verrà sottolineato un motivo importante, che però verrà inquadrato in un orizzonte diverso. Infine risuonano toni molto duri contro Schelling, salito sulla cattedra che era stata di Hegel. Il successo del «Cagliostro filosofico del diciannovesimo secolo» gli fa esclamare: «Povera Germania! Già altre volte ti è stato fatto il pesce d'aprile». Così le si voleva far passare come scienza ciò che portava soltanto delle firme[146]. Anche qui Feuerbach a sostegno della sua deplorazione, rinviava il pubblico a un libro che stava per uscire ed era di uno dei suoi amici più intimi, appunto Kapp[147].

Al di là dell'abbondante quantità di citazioni, soprattutto delle opere di Lutero, aggiunta nelle note e nell'appendice, si evidenzia un rimaneggiamento del testo, dovuto alla mutata concezione del rapporto fra universale e particolare, essenza ed esistenza, teoria e pratica. La corrispondenza fra l'essenza universale e Dio affermata nella prima edizione, soprattutto nell'Introduzione e nel primo capitolo della prima parte, come spiegazione dell'infinità divina, diventa ora la prova dell'a-

---

[142] GW V 22-23, tr. it. 19-20.

[143] Recensione a *Das Wesen des Christentums* [...], *1843*, 338.

[144] 8 novembre 1842, GW XVIII 217, cfr. GW XVIII 147, 151.

[145] Per il significato di questo libro (*Die Menschenopfer der alten Hebräer: eine geschichtliche Untersuchung*, Nürnberg 1842) mi permetto di rinviare a Tomasoni, *La modernità e il fine della storia*, 211-212.

[146] GW V 26, tr. it. 23.

[147] GW V 27, tr. it. 23.

strazione di entrambi i termini. Il capitolo sull'essenza della religione, mentre attenua il passaggio dall'autocoscienza divina, teorizzata da Hegel, all'autocoscienza umana, introduce una lunga riflessione che capovolge i rapporti fra essenza ed esistenza[148]. Se a Dio si attribuisce l'esistenza, è perché originariamente si ricava la verità dall'esistenza[149]. Si tratta di un'intuizione immediata, presente nella religione, che solo in seguito, a causa della filosofia, viene scomposta e messa in dubbio. I predicati erano inizialmente espressione di qualcosa che si imponeva all'uomo e si presentava dunque come vero. Poi sono stati attribuiti a un essere personale dimenticando l'origine della religione[150]. Questa «abbraccia tutti gli oggetti del mondo», che l'uomo venera[151]. Da un lato l'infinità dei predicati è l'espressione astratta di questo sentimento, dall'altro il riflesso di un'infinità umana che non è più quella di un'essenza definita astrattamente mediante proprietà, bensì quella che si sviluppa nello spazio, nel tempo e mediante la sensibilità. «Solo nella sensibilità, solo nello spazio e nel tempo trova posto un ente infinito, realmente infinito, ricco di determinazioni»[152]. Se già nella prima edizione l'infinità dell'uomo si esplicava in una storia infinita, questa ora prende il sopravvento su una concezione essenzialistica. Anche la separazione in due del primo capitolo della prima parte mira da un lato a mostrare che l'identificazione di Dio con l'intelletto o con la legge morale dipende da un punto di vista unilaterale che può essere bollato come intellettualistico o astratto. Così l'idealizzazione dei «puri uomini d'intelletto» viene ora ridimensionata poiché si riconosce che essi sono unilaterali[153]. L'autore, in una lunga aggiunta[154], sente dunque l'esigenza di sviluppare la prospettiva dell'intelletto che si pone come autoattività priva di dipendenza, ma poi di precisare che ciò vale per l'«ontoteologia» o per «la teologia metafisica», non per lui[155]. In tal senso i predicati universali attribuiti a Dio esprimono l'illusione dell'astrazione intellettuale e sono i più lontani dalla religione originaria. Anche la legge morale che con le sue rigorose richieste schiacciava l'uomo facendolo sentire nel peccato, riguarda solo «l'essenza astrat-

---

148 GW V 56-61, per l'attenuazione del tema dell'autocoscienza, cfr. i tagli a p. 46.
149 GW V 56.
150 GW V 57-59.
151 GW V 59.
152 GW V 60.
153 GW V 76.
154 GW V 79-88.
155 GW V 83-84, 88.

ta», non quella «reale», data dal cuore[156]. Così «la misericordia divina è il senso del proprio diritto da parte della sensibilità»[157]. La contrapposizione fra teoria e pratica, impostasi con il *Leibniz* e il *Bayle* e ritornata nella prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, appare ora insostenibile. Perciò Feuerbach precisa in nota che la teoria da lui esaltata è quella che è la «fonte della prassi vera e obiettiva» secondo la concezione baconiana della scienza, che aveva cominciato a rivalutare già a partire dall'*Abelardo* e dalle *Lezioni sulla filosofia moderna*[158]. Zeller, che già nella recensione alla prima edizione aveva richiamato l'attenzione sul rapporto fra teoria e prassi, intravide il profilarsi di un tema importante: la dipendenza dell'uomo dal tutto. Questa rappresentava un condizionamento per la conoscenza e l'azione umana, ma poteva spiegare i predicati metafisici. Egli stesso, in un intervento proprio su un argomento analogo, avrebbe presentato il sentimento di limitatezza e dipendenza come fondamento originario della religione[159].

Le tensioni che avevamo riscontrato nella prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo* e avevamo ricondotto al mutare del suo pensiero durante la stesura dell'opera, diventano ancor più stridenti nella seconda edizione, giacché le correzioni e le aggiunte vengono apportate a un testo che fondamentalmente rimane identico. Ancor più le incoerenze che si possono facilmente cogliere mostrano l'allontanamento dalla concezione originaria e il maturare dei nuovi temi. In particolare il valore prioritario dell'esistenza, della sensibilità e della stessa individualità ci avvicina ai *Principi della filosofia dell'avvenire*, ai quali Feuerbach stava lavorando e che sarebbero stati pubblicati subito dopo.

7. Principi della filosofia dell'avvenire

7.1. *Genesi dell'opera*

La continuità fra le *Tesi preliminari* e i *Principi* fu avvertita e affermata dallo stesso Feuerbach sia durante la stesura, sia al momento della pubblicazione[160]. Nel dicembre 1842 egli scriveva di essere im-

[156] GW V 98.
[157] GW V 100.
[158] GW I 550-552, tr. it. 45; *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 20-22.
[159] Zeller, *Über das Wesen der Religion*, II. Abschn.: «Theologische Jahrbücher», Tübingen, 1845, III. Heft, 406-407.
[160] GW IX 264, tr. it. SF 199. Per la ricostruzione della genesi, cfr. anche Jaeschke u. Schuf-

pegnato già da parecchie settimane nella rielaborazione delle *Tesi*[161]. Da quel lavoro dipendeva se egli sarebbe stato «qualcosa o nulla»[162]. La redazione finale dovette subire un arresto per la morte inaspettata del fratello Eduard, col quale era molto legato. Questi infatti non solo come professore di diritto a Erlangen si era adoperato per una carriera universitaria del fratello e per la continuazione dei suoi studi, ma essendosi egli stesso sposato a Bruckberg aveva condiviso con lui l'amore per quel luogo. Ciò emerge con evidenza nella lettera del 1 maggio 1843 quando Ludwig Feuerbach informa il fratello Anselm della morte di Eduard e della decisione di non portare la salma a Erlangen dove avrebbe potuto ricevere onoranze funebri accademiche. Si era sposato in campagna, lì aveva trascorso le ore più serene, lì era morto[163]. Ludwig Feuerbach scrisse anche un necrologio in cui esaltò la passione che li accomunava, quella della natura, dei minerali e delle piante e ricordò il sacrificio che il fratello aveva compiuto nell'obbedire alla volontà del padre. Non aveva seguito il proprio egoismo, eppure «un certo egoismo» era «profondamente fondato nella natura, profondamente giustificato, necessario alla conservazione di sé». Così il fratello aveva pagato la sua rinuncia con la malinconia, cioè con una forma distorta di egoismo, che fa sentire di essere «il centro di tutti i mali»[164]. A questa morte accennava, quando spediva a Wigand la prefazione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*[165].

Nello stesso mese Ruge parlava del progetto di pubblicare in Francia i «Deutsch-französische Jahrbücher» proponendo a Feuerbach di scrivere un pezzo di apertura. Egli era «popolare e amato». Inoltre aveva parlato di un'«allenza franco-germanica». Ruge alludeva alle *Tesi preliminari*. Nella sua lettera egli nominava a più riprese Marx[166]. Feuerbach rispondeva che il piano era eccellente, tuttavia il lavoro di ulteriore fondazione e arricchimento delle sue *Tesi*, concentrato in un paio di sedicesimi, non si adattava, «per il suo contenuto e stile in parte dottrinale, in parte arido, a un periodico con *esprit* francese»[167].

---

fenhauer, *Einleitung*, in: Ludwig Feuerbach, *Entwürfe*, pp. XXXVII-XLIV. Sul contesto e la cronologia, cfr. Ascheri, *Feuerbach 1842*, 241-242, 251.

[161] A Wigand, 29 dicembre 1842, GW XVIII 237, 238. Cfr. poi lettera del 22 gennaio, in cui dice di essere immerso nel nuovo lavoro, GW XVIII 250.

[162] A Kapp, 30 dicembre 1842, GW XVIII 240.

[163] GW XVIII 259.

[164] *Andenken an Eduard August Feuerbach*, GW IX 348, 344-347.

[165] 9 maggio 1843, GW XVIII 261.

[166] 24 maggio 1843, GW XVIII 264-265.

[167] 2 giugno 1843, GW XVIII 269.

In verità egli stava per scrivere la prefazione, datata 9 giugno 1843, in cui avrebbe proclamato la necessità di strappare l'uomo, attraverso un'opera di chiarificazione, dal «pantano» in cui era precipitato[168]. Mentre la censura diventava sempre più pesante e lo stesso Wigand provava l'arresto, Ruge e Marx architettavano iniziative ancor più radicali ed eclatanti all'estero; al contrario Feuerbach si convinceva della necessità di lavorare nel silenzio. Per questo, pur lamentando la soppressione dei «Deutsche Jahrbücher», che paragonava addirittura alla rovina della Polonia, dalla sua solitudine giudicava migliori «le azioni silenziose». Non si era ancora giunti «al passaggio dalla teoria alla prassi». Occorrevano libri, grandi e piccoli, mentre i periodici avrebbero soltanto assecondato il loro effetto. Sorprendentemente si chiedeva anche che giovamento avrebbe portato l'alleanza franco-tedesca. Infine ritornava sul rapporto fra teoria e prassi affermando: «Teoretico è ciò che sta soltanto nella mia testa, pratico ciò che si aggira in molte teste»[169].

L'idea che occorresse ancora un lavoro teoretico, oltre che riflettere la situazione autobiografica di Feuerbach, si accompagnava a un certo pessimismo riguardo al presente. A Wigand, vittima della polizia, scriveva: «*Questa generazione* è incorreggibile e quelle future sapranno e diranno il vero e necessario meglio di noi»[170]. All'avvenire egli decide dunque di indirizzare i suoi *Principi*. Nella stessa lettera Feuerbach diceva di aver ridotto la sua opera, composta nell'inverno, a un paio di sedicesimi e a circa 84 tesi[171]. Poiché l'opera definitiva contiene 67 tesi si può supporre che ne abbia unite insieme o ne abbia omesse alcune. Del resto anche nei *Frammenti per caratterizzare il mio "curriculum vitae" filosofico* compaiono alcune tesi intitolate da Feuerbach *Principi*[172]. È dunque probabile che agli inizi dell'estate abbia elaborato

---

[168] GW IX 265, SF 200 (a differenza dell'edizione tedesca, la data riportata nella traduzione italiana è 9 luglio 1843).

[169] Lettere a Ruge del 20 giugno e, ancora, del giugno 1843, GW XVIII 272-274. Michael von Gagern, *The puzzling pattern of the Marxist critique of Feuerbach*: «Studies in Soviet Thought», 11 (1971), 138-139 ha illustrato le differenze fra Feuerbach e Marx nel modo di intendere la prassi: ambedue volevano un miglioramento decisivo nelle condizioni di vita, ma il primo credeva più nella lenta e silenziosa opera di chiarificazione intellettuale che nelle azioni eclatanti di carattere giornalistico o politico. La divaricazione si accentuerà quando il secondo sottolineerà il primato delle relazioni socio-economiche e il primo continuerà ad occuparsi della critica religiosa e farà valere la natura anche rispetto alla storia umana.

[170] 30 giugno 1843, GW XVIII 274.

[171] GW XVIII 275.

[172] GW X 178-180, tr. it. SF 306-309.

la redazione finale e l'abbia spedita. A settembre supponeva che fosse stata pubblicata, ma non ne aveva notizia. Solo a novembre l'amico Kapp e Ruge lo informavano che già da tempo i *Principi* erano usciti. La pubblicazione era avvenuta come per le *Tesi preliminari* in Svizzera presso lo stesso editore[173].

Nel frattempo Marx che pure aveva espresso una riserva sulle *Tesi preliminari* di Feuerbach poiché rinviavano «troppo alla natura e troppo poco alla politica»[174] e aveva avuto da Ruge una parziale approvazione[175], aveva fatto un tentativo per coinvolgere Feuerbach nei «Deutsch-französische Jahrbücher». Dalla prefazione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* aveva dedotto che egli stesse scrivendo un ampio lavoro su Schelling. In verità Kapp aveva scritto un'opera su di lui, ma era troppo meticolosa e non avrebbe avuto effetti sul pubblico. Viceversa Feuerbach era «l'antagonista di Schelling necessario, naturale, chiamato a tale compito dalle sue autorità, la natura e la storia»[176]. Anche se Marx parlando di queste due autorità citava parole dello stesso Feuerbach[177], la sua designazione di Feuerbach come lo «*Schelling rovesciato*», come colui che aveva reso verità, realtà «il *sincero pensiero giovanile di Schelling*»[178] è significativa anche alla luce della prima formazione di Feuerbach. Per Marx un attacco efficace a Schelling avrebbe avuto un impatto politico, vista l'alleanza delle forze conservatrici, raccolte attorno a lui. Feuerbach, che molto si era adoperato per la pubblicazione del libro di Kapp su Schelling, riconobbe l'opportunità politica di una caratterizzazione «energica» di Schelling, ma insieme confessò di non sentire dentro di sé l'impulso a scriverla[179]. L'unica partecipazione di Feuerbach ai «Deutsch-französische Jahrbücher» sarebbe stata la pubblicazione della lettera a Ruge di giugno del 1843, qui già ricordata, in cui si definiva come prassi una

---

[173] Lettera a Kapp del 14 novembre e di Ruge dell'11 novembre 1843, GW XVIII 302, 298. L'opera fu pubblicata come libro a sé stante presso il Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich und Winterthur 1843.

[174] Lettera del 13 marzo 1843 a Ruge, MEGA III I 45.

[175] Gli riconosceva un profondo senso politico, ma insieme lo criticava implicitamente per il fatto di non vedere come ci fosse già un'atmosfera politica che doveva essere favorita, cfr. lettera a Marx del 19 marzo 1843, MEGA III I 401.

[176] Lettera del 3 ottobre 1843, GW XVIII 286, 287.

[177] Cfr. *Erklärung vom Verfasser des "Hippokrates in der Pfaffenkutte"*, GW IX 154: «Ich halte es aber gänzlich unter der Würde meines Geistes, meines Charakters und meines von der Geschichte und Natur, den höchsten Behörden der Welt, mir angewiesenen Berufes, eine solche Stimme [...] zu beachten».

[178] GW XVIII 287.

[179] Lettera del 25 ottobre 1843, GW XVIII 294-295.

teoria che aggirandosi in molte teste le univa creando la massa e facendosi spazio nel mondo[180].

7.2. *Il progresso della filosofia speculativa*

Sviluppando gli accenni iniziali delle *Tesi preliminari*, i *Principi* prendono posizione sul pensiero moderno mostrando maggior apprezzamento delle tappe precedenti rispetto alle *Tesi preliminari*, in cui era prevalsa l'esigenza di marcare la rottura. Così non solo si ribadisce che il protestantesimo ha segnato un passo avanti e ha negato «praticamente» il Dio in sé riconoscendo soltanto il «Dio per noi», il Cristo[181], un argomento che sarà ampiamente trattato nell'opera successiva su Lutero, ma si rivaluta la filosofia speculativa. Tale cambiamento di prospettiva si poteva, in qualche modo, presagire nelle *Tesi preliminari*, quando era comparso quale primo autore della filosofia speculativa Spinoza[182], un filosofo amato e apprezzato da Feuerbach. Così mentre in precedenza la filosofia speculativa era stata assimilata alla teologia e appariva come un suo travestimento razionale, ora essa viene contrapposta alla «teologia comune», accusata di rivestire le proprietà razionali coi tratti derivanti dalla immaginazione o dalla sensibilità empirica. Finirebbe dunque per attribuire i predicati essenziali a un soggetto distinto e quindi per conferire loro un significato esistenziale. Nello stesso tempo trasformerebbe un oggetto personale in una sorta di oggetto comune a tutti gli enti, come se fosse simile agli oggetti fisici[183]. Viceversa la filosofia speculativa identificando le proprietà essenziali di Dio con quelle della ragione, come l'infinità, la necessità, l'universalità, l'immutabilità e l'eternità avrebbe distinto il piano essenziale, proprio della ragione, da quello esistenziale, proprio della sensibilità[184]. L'elenco delle proprietà razionali pare suggerito a

[180] GW XVIII 274. Lo stesso giorno in cui Feuerbach rispondeva a Marx declinando la proposta, Ruge gli scriveva chiedendogli ancora un intervento e sperando di poterlo «sedurre (*verführen*) alla politica», GW XVIII 296.

[181] §§ 2-3, GW IX 265-266, tr. it. SF 201.

[182] GW IX 243, tr. it. SF 177.

[183] §§ 6-8, 12, GW IX 266-273, 278, tr. it. SF 202-207, 212-213.

[184] Verrebbe spontaneo qui ritornare alla questione dell'immortalità dell'anima, connessa in Spinoza al fatto che l'anima «esprime l'essenza del corpo sotto una specie di eternità» (*Ethica* V, P 23 e S., tr. it. Emilia Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 2004[4], 306). In tal senso la sua immortalità pare non riferirsi all'esistenza, un'interpretazione in linea con il punto di vista di Feuerbach. Spinoza afferma però anche nello stesso scolio che noi «sentiamo e sperimentiamo di essere eter-

Feuerbach dal primo libro dell'*Ethica* di Spinoza[185]. Sulla stessa linea compaiono le categorie della *Logica* di Hegel, corrispondenti all'essenza premondana di Dio e basate sull'identità del pensiero col soggetto pensante[186]. Feuerbach ricorda le reazioni scandalizzate alle affermazioni del suo maestro da parte dei «teisti»[187]. Mentre è significativa la collocazione di Hegel sulla linea avviata da Spinoza, la critica ai compromessi di Cartesio, Leibniz e Wolff appare più scontata, dopo le posizioni già assunte da Feuerbach nel periodo giovanile. Cartesio e Leibniz hanno proposto l'astrazione dalla sensibilità come una condizione soggettiva, hanno concepito il pensiero come oggetto e hanno lasciato permanere Dio come distinto dal pensiero. Già nelle *Lezioni* di Erlangen Feuerbach difendendo la prova ontologica di Cartesio aveva criticato la sua rappresentazione individualizzata di Dio. A tale prova si accenna anche qui rilevando il significato «psicologico» da essa assunta nel filosofo francese[188]. Anche Leibniz sarebbe invischiato nel materialismo. Wolff poi avrebbe concepito Dio come il perfetto filosofo, mostrando di nuovo la commistione fra i predicati astratti e quelli provenienti dall'immaginazione. Viceversa l'"idealismo assoluto" era «*la realizzazione dell'intelletto divino*»[189]. Così Feuerbach si poneva nel punto di vista della filosofia speculativa, non nel proprio, come aveva precisato nell'analoga integrazione della seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*. Identificando però tale punto di vista come un passo avanti verso la nuova filosofia rifletteva la sua stessa evoluzione. Da un lato era necessario riconoscere la ragione come principio unificante e autonomo, dall'altro affiorava sempre l'empiria. Nella presunta mancanza di presupposti della filosofia speculativa, che Feuerbach aveva già stigmatizzato in Hegel, si esprimeva «*l'aseità propria dell'essenza divina*» e insieme la convinzione secondo cui l'inizio

---

ni» (*ibi*, 307). Per il problema interpretativo in Spinoza, cfr. Filippo Mignini, *Etica. Introduzione alla lettura*, Firenze, Nuova Italia Scientifica, 1995, 173-181.

185 § 6, GW IX 267-269, tr. it. SF 202-204. Per questa osservazione, cfr. Jaeschke e Schuffenhauer, *Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe*, 148-149, che citano Pars I def. 6, prop. 11, prop. 18 e prop. 19.

186 §§ 8, 11, GW IX 272-274, 277, tr. it. SF 207-209, 211-212.

187 § 8, GW IX 273-274, tr. it. SF 208-209. Jaeschke e Schuffenhauer, *Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe*, 149, citano di Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I (1833), 34 il passo in cui si dice che il contenuto della *Logica* potrebbe essere espresso come «l'esposizione di Dio nella sua essenza eterna prima della creazione della natura e di uno spirito finito». Essi menzionano fra i teisti che insorsero contro Hegel, Carl Friedrich Bachmann, con cui Feuerbach stesso, come abbiamo visto, aveva polemizzato.

188 § 18, GW IX 294, tr. it. SF 229.

189 § 10, GW IX 277, tr. it. SF 211.

era costituito dall'astrazione[190]. Tale astrazione in Schelling e Hegel era diventata non una operazione soggettiva, conoscitiva, ma l'atto stesso di differenziazione e affermazione di sé dello spirito che aveva posto in sé anche il diverso[191].

7.3. *Panteismo e materia*

All'interno di questo riconoscimento è situato il rapporto fra teismo e panteismo. Il primo attribuendo a Dio l'onniscienza, gli aveva assegnato quella conoscenza empirica che conta tutti i capelli, tutti i particolari, anche i più irrilevanti. Si tratta di una conoscenza impossibile al «singolo uomo», ma non agli «uomini insieme». «E così nel sapere del genere ha la sua realtà il sapere divino che conosce contemporaneamente tutti i particolari». Anche l'onnipresenza divina doveva essere ricondotta al genere umano nella sua storia, mai compiuta[192]. Se la riduzione di Dio al genere umano non è una novità rispetto alla *Critica della filosofia hegeliana* e all'*Essenza del cristianesimo*, significativa è l'accentuazione storico-esistenziale del discorso, come pure il nesso fra teismo ed empiria. Per converso anche la scienza empirica ha lasciato sussistere accanto a sé l'affermazione di Dio, benché solo in modo teoretico[193]. Questa giustapposizione sarebbe stata superata dal panteismo. La rivalutazione di questo nell'evoluzione stessa di Feuerbach, in particolare nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, ha avuto grande importanza, come abbiamo più volte sottolineato. Qui il suo significato è esteso allo sviluppo del pensiero moderno e con riferimento alla materia. In proposito risaltano Spinoza e Schelling. Il primo facendo dell'estensione un attributo divino, ha reso Dio «una essenza *estesa*», cioè «*materiale*». Dio stesso sarebbe «materialista». Così nel filosofo olandese si sarebbe espressa la «tendenza» «anticristiana, antiteologica, cioè antropologica, cosmica, realistica, materialistica» dell'era moderna[194]. Il secondo è ricordato per aver posto la

---

[190] § 13, GW IX 281, tr. it. SF 215-216. Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I (1812/13) 33 e *Wissenschaft der Logik*, I (1832), 56, in cui si afferma che l'inizio «*non può presupporre nulla*»; per questo e altri paralleli rispetto a Fichte, come pure, per l'aseità divina, in relazione a Leibniz e a Wolff, cfr. Jaeschke e Schuffenhauer, *Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe*, 155.

[191] § 21, GW IX 296, tr. it. SF 230.

[192] § 12, GW IX 279-281, tr. it. SF 213-215.

[193] § 16, GW IX 287-288, tr. it. SF 221-222.

[194] §§ 14-15, 23, GW IX 285, 286, 299, tr. it. SF 220, 221, 234.

natura in Dio, un merito già riconosciutogli nell'*Essenza del cristianesimo* secondo una particolare lettura dovuta alla sua formazione e non sfuggita a Marx[195]. Dietro questa linea interpretativa è facile intravedere l'influenza del *Pantheismusstreit* piegato in senso materialistico o naturalistico.

La funzione del panteismo viene però ridimensionata dal suo permanere sul piano teologico. Esso sarebbe un «*ateismo teologico*»[196]. Così la materia di Spinoza «è una cosa metafisica ed una pura essenza intellettuale»[197]. L'idealismo, al quale «conduce necessariamente» il panteismo, secondo un collegamento già stabilito nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, si fonda sulla negazione dei sensi. Dopo Cartesio, è menzionato Kant, per il quale è l'intelletto a imporre le leggi alla natura e a creare il mondo. Ha così come oggetto la materia, ma insieme non la riconosce come principio. Anzi l'intelletto corrisponde ancora al Dio creatore. Da qui il mantenersi dell'idealismo entro un punto di vista empirico o in compagnia col teismo. In particolare Feuerbach attacca la morale kantiana che alla volontà rivendicherebbe i predicati divini e manterrebbe il teismo. Il nesso con le critiche già mosse da Daub alla morale kantiana può vedersi confermato nell'affermazione secondo cui l'idealismo di Fichte e Hegel avrebbero superato i limiti di questo teismo[198].

7.4. *Hegel: il «Proclo tedesco»*

Feuerbach però critica anche tale superamento e il presunto risultato che, con Hegel, alla fine rimetterebbe a posto tutto, come fece Cartesio. La sua «dialettica» che negherebbe la teologia con la filosofia e poi di nuovo la filosofia con la teologia rappresenterebbe «l'ultimo grandioso tentativo di restaurare con la filosofia il cristianesimo perduto, tramontato». Egli avrebbe elevato al massimo grado la «funesta contraddizione di fede e incredulità» facendo dell'ateismo un «momento» del processo divino[199]. La «nuova filosofia» deve «prendere le mosse

[195] § 21, GW IX 296, tr. it. SF 231. Per il parallelo con l'opera di Schelling sulla libertà, particolarmente studiata da Feuerbach, come documenta l'*Essenza del cristianesimo* (GW V 175, 320, tr. it. 107, 204), cfr. Jaeschke e Schuffenhauer, *Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe*, 162.

[196] §§ 15, 21, GW IX 285, 295, tr. it. SF 220, 229-230.

[197] § 21, GW IX 295, tr. it. SF 230.

[198] § 17, GW IX 289-293, tr. it. SF 224-227.

[199] § 21, GW IX 297, tr. it. SF 232. Per l'affermazione di Hegel secondo cui la filosofia non

principalmente dalla critica a Hegel»[200], ma tiene ben presente Kant. Da un lato Hegel ha superato il dualismo kantiano di fenomeno e noumeno, dall'altro lato prendendo come vere ed esistenti le cose pensate, ha tolto i limiti al soggetto e convertite in oggettive le forme soggettive. Chiamando soggettiva la terza parte della *Logica* egli stesso avrebbe lasciato trapelare l'origine del pensiero[201]. In questo rilievo Feuerbach non solo vanifica il proposito del maestro di dimostrare l'obiettività delle forme logiche, un proposito peraltro riconosciuto da Feuerbach non solo nelle giovanili *Lezioni di Logica e Metafisica* di Erlangen, ma perfino qui nei *Principi*[202], bensì lo accusa di espropriare il soggetto della sua attività compiendo un'alienazione riconducibile alla teologia. Il soggetto pensante si eleverebbe ad assoluto. Così la critica di Hegel a Fichte può essere ritorta contro di lui[203]. Feuerbach dunque torna a rivalutare i pensatori contestati da Hegel, in particolare Kant, del quale riprende l'argomento dei cento talleri, che egli stesso prima aveva spesso respinto sulla scorta del maestro e ora difende. La differenza fra i talleri pensati e quelli esistenti si fonda appunto sulla distinzione fra *pensiero* ed *essere*, fra ciò che è solo nella mia *testa* e ciò che è *condiviso* dagli altri. Dietro le quinte è facile risentire la critica alla speculazione idealistica in quanto monologo della ragione con se stessa, giacché «il pensiero assoluto non si stacca da sé, non esce da sé per passare all'essere»[204]. Una volta bandita l'identità di pensiero ed essere, è però chiaro a Feuerbach il pericolo di ricadere nella distinzione fra fenomeno e noumeno, rispetto alla quale aveva appena riconosciuto il passo avanti compiuto da Hegel. Come conoscere un essere che è al di là del pensiero? Occorre, secondo Feuerbach, rivalutare la sensibilità e l'alterità superando gli atteggiamenti negativi di Cartesio e di Kant. «Ed i sensi sono questi testimoni diversi da me, soggetto pensante». «Nel pensare [...] io sono intollerante; nell'attività sensibile io sono invece liberale, lascio che l'oggetto sia ciò che io sono – cioè soggetto, ente *reale che manifesta se stesso*»[205]. Il modello dell'amore appare

era più avversaria della teologia, cfr. Jaeschke e Schuffenhauer, *Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe*, 163.

[200] § 19, GW IX 295, tr. it. SF 229.

[201] §§ 22-23, GW 298-300, Per l'equivoco, temuto dallo stesso Hegel, nella denominazione di "Logica soggettiva", cfr. Jaeschke e Schuffenhauer, *Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe*, 164-165.

[202] § 18, GW IX 294, tr. it. SF 229.

[203] § 23, GW IX 301, tr. it. SF 235-236.

[204] § 24, GW IX 302, tr. it. SF 237.

[205] § 25, GW IX 304, tr. it. SF 239. Su questa soluzione è critico Jaeschke, *Humanität zwi-*

determinante[206]. Mentre il pensiero e la parola danno l'universale, la sensibilità rivela l'individuale come tale[207]. Solo grazie ad essa io posso dire: «questa donna, per esempio, è *la mia* donna»[208]. Rievocando quello che già aveva detto nella *Critica della filosofia hegeliana*, Feuerbach ribadisce dunque la necessità di capovolgere il punto di partenza della *Fenomenologia* e della logica hegeliana. Occorre partire non dall'essere pensato, ma dall'essere reale che è «ineffabile», benché non irrazionale[209]. Giungono qui a un importante esito temi presentatisi come peculiari fin dagli anni giovanili: l'essere con le sue determinazioni[210] e l'amore. Essi si fondono con quelli dell'esistenza e della sensibilità.

Un passaggio importante è rappresentato dalla critica all'idea hegeliana del "concetto concreto", che deriva dalla negazione dell'alterità, anzi da una sua illegittima appropriazione. In proposito Feuerbach ritorce contro il suo maestro le valutazioni che questi aveva espresso sulla filosofia antica. Se Hegel aveva biasimato il permanere in Platone e Aristotele di un contenuto non sviluppato dall'idea, ciò significa che egli dovrebbe essere avvicinato non ad Aristotele, ma ai neoplatonici ed essere considerato il «*Proclo* tedesco». Questa affermazione è da un lato sorretta dal presupposto, tipico di Feuerbach, secondo cui il neoplatonismo sarebbe stato determinato dalla teologia e dal concetto di Dio, elevato a unica realtà. Dall'altro pare avvalersi delle spiegazioni offerte da Hegel sui punti principali di quella dottrina, in particolare sull'Uno, sulla negazione del corpo e il ritiro nell'anima, sull'estasi come annullamento di ogni legame, sulla morte come momento desiderato[211]. Applicando lo schema già utilizzato per la mortificazione cristiana, attuata soprattutto nel cattolicesimo, Feuerbach vede nel neoplatonismo una negazione che si traduce in una nuova affermazione, benché su un piano ideale. Si tratta di una necessaria compensazione, mediante la quale si «sopperisce» a una «mancanza». Così l'Uno è

---

schen Spiritualismus und Materialismus, 59-60 secondo il quale la sensibilità non copre la globalità delle funzioni spirituali, né la complessità intersoggettiva.

[206] §§ 27, 34, GW IX 306, 317, tr. it. SF 241, 253-254.

[207] § 29, GW IX 308-309, tr. it. SF 243-244.

[208] § 28, GW IX 307, tr. it. SF 242.

[209] § 28, GW IX 308, tr. it. SF 243. L'universalità della parola "questo" dimostra per Hegel lo svanire del sensibile (cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 65-66, tr. it. 84-85), per Feuerbach l'inadeguatezza della parola stessa.

[210] Per l'essenziale connessione fra determinazione e essere, cfr. qui § 23, GW IX 300-301, tr. it. SF 235.

[211] Per i possibili agganci alle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel, cfr. Jaeschke e Schuffenhauer, *Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe*, 170-171, 172-173.

attinto in un «contatto», in una «presenza immediata» che appartiene alla sensibilità[212]. Anche Hegel è «realista, ma un realista meramente idealistico»[213]. Il suo proposito di realizzazione dell'idea, che, come abbiamo visto, Feuerbach aveva fatto proprio con entusiasmo e con espressioni teologiche, viene ora spiegato attraverso l'«*inconscia*» certezza che la realtà e la sensibilità siano indipendenti dal pensiero[214]. Già nell'*Abelardo* Feuerbach aveva rinviato all'origine inconscia delle produzioni artistiche. Nell'*Essenza del cristianesimo* l'alienazione avveniva pure in modo inconsapevole. Ora il mondo ideale del neoplatonismo e della filosofia hegeliana è ricondotto all'inconscio bisogno di realtà e di essere[215].

7.5. *La sensibilità*

La sfera in cui conscio e inconscio, mediazione e immediatezza, tu e io si uniscono è quella della sensibilità, il tema dominante dei *Principi*, in cui sembrano trovare soluzione le esigenze e le tensioni avvertite nel suo percorso precedente. Dietro l'insegnamento di Hegel, egli aveva assegnato un'importanza primaria all'identità di essere e pensiero, espressa dalla prova ontologica. Poi però l'aveva sempre più intesa come una certezza immediata. Ora questa si dà nella sensibilità[216]. «Vero e divino è soltanto ciò che *non ha bisogno di essere dimostrato*, ciò che è *immediatamente certo mediante se stesso* [...] *assolutamente indubbio, ciò che è chiaro come il sole*. Ma chiaro come il sole è soltanto il sensibile; solo ove *inizia la sensibilità, cessa ogni dubbio e ogni contesa*. Il mistero del sapere immediato è la *sensibilità*»[217]. Questa affermazione può sorpren-

---

[212] § 29, GW IX 308-312, tr. it. SF 243-248.

[213] § 30, GW IX 313-314, tr. it. SF 248-249.

[214] § 31, GW IX 314-315, tr. it. SF 250. È da rilevare nel testo tedesco il ripetersi due volte e in corsivo del termine «*unbewußt*» (p. 315).

[215] Cfr. anche § 29, GW IX 312-313, tr. it. SF 248.

[216] §§ 32, 38-39, GW IX 251, 255-256 [a partire dal § 33 la numerazione della traduzione italiana non corrisponde a quella della prima edizione dei *Principi* ed è inferiore di una unità attenendosi alla seconda edizione].

[217] § 39, GW IX 321, tr. it. SF 255. Come abbiamo già visto, Arndt, *Unmittelbarkeit*, critica l'approdo a cui giunge Feuerbach nel suo tentativo di riformulare il rapporto fra immediatezza e mediazione. Egli, come Fichte, avrebbe riconosciuto una "immediatezza non mediata, sottratta alla riflessione" (514), ma avrebbe cercato di andar oltre interpretando il non io come un altro io e dando molto più rilievo alla sensibilità (515). Tuttavia in questa la mediazione e l'immediatezza non sarebbero coerentemente unite e ciò sarebbe evidente nella contrapposizione fra la sensibilità e il pensiero (518). Dietro la critica di Arndt s'intravvede la concezione di Hegel che egli fa valere

dere se si pensa allo studio compiuto da Feuerbach stesso in gioventù di Sesto Empirico e dei dieci tropi, orientati soprattutto a mettere in dubbio la certezza dei sensi. Egli vi si era riferito, come abbiamo visto, nella dissertazione e nelle lezioni di Erlangen, in cui gli argomenti scettici erano serviti alla dialettica dei concetti[218]. Tali argomenti potevano però essere rivolti in una direzione opposta giacché, secondo gli scettici, ad ingannare l'uomo non erano i sensi come tali, bensì i giudizi che su di essi proferiva l'intelletto. Mentre i primi si avvalevano di un contatto diretto, il secondo procedeva cercando di avvicinarsi ad essi mediante strumenti[219]. In questo orizzonte è comprensibile il punto di vista di Feuerbach, che già in gioventù aveva colto l'importanza del concetto di ricerca (*zetesis*) presso gli scettici. Da un lato egli contesta la pretesa di un intelletto che si separi dai sensi, convinto di avere in sé l'origine della conoscenza, dall'altro lo rinvia alla sensibilità per scorgere quella ricchezza e complessità di rapporti, essenziale per rispondere ai problemi sollevati dalla tradizione filosofica. La sensibilità non è dunque immediata nel senso prosaico, «*palmare, privo di pensiero, ovvio*»[220]. Come si concilia immediatezza e mediazione?

Anzitutto Feuerbach attribuisce a Hegel l'idea che tutto sia mediato e replica che vero è l'immediato. Egli giudica allora superfluo e insensato partire dall'opposizione, dall'astratto anziché dal concreto[221]. Le critiche giovanili all'accettazione pedissequa dell'esposizione, data dal maestro al proprio pensiero, sono diventate un rifiuto sempre più netto di un percorso che pretenda di raggiungere, mediante il concetto, la concretezza. Questa deve già essere presente all'inizio[222]. A riprova

contro Feuerbach, una concezione che questi rigettava perché la presunta coerenza era puramente logica.

[218] Cfr. Tomasoni, *Feuerbach und die Skepsis*, 25-29.

[219] Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008, 25. Sul diverso ruolo dei sensi e dell'intelletto rispetto all'affermazione della verità, cfr. in relazione a questi passi di Feuerbach, Johnston, *op. cit.*, 103-105.

[220] § 44, GW IX 325, tr. it. SF 259-260.

[221] § 39, GW IX 321, tr. it. SF 255. In verità, come abbiamo già visto, anche Hegel aveva attribuito una funzione importante all'immediatezza e questo spiega perché il giovane Feuerbach l'avesse messa in rilievo come un pensiero fondamentale per comprendere il sistema del maestro, ora però gli risultava che tale riconoscimento fosse solo apparente perché si iscriveva all'interno della mediazione del concetto.

[222] C'è chi vi ha visto un abbandono della dialettica hegeliana e un avvicinamento all'immediatezza romantica, in particolare schellingiana, cfr. Bockmühl, *op. cit.*, 180. Occorre però sottolineare come l'esigenza dell'immediatezza venisse da lontano e, pur non escludendo altre influenze, soprattutto quella di Schelling attraverso Daub, si fosse posta inizialmente in un orizzonte hegeliano. Inoltre essa non esclude neppure ora una articolazione dialettica, pur mirando

egli adduce l'esempio dell'arte e della religione, fondate sulla verità della sensibilità. L'accostamento tende a togliere la differenza stabilita da Hegel fra le due forme dello spirito assoluto. L'incarnazione, rievocata attraverso il prologo di Giovanni, implica che la parola si sia fatta «carne» e, come qui si sottolinea col corsivo, noi abbiamo *visto* la sua «gloria». Se Dio appare nella carne o nel fuoco, ciò significa che questi, come nell'arte, sono da lui inseparabili[223]. L'unità immediata è oggetto del genio che «l'ha nella carne e nel sangue». L'esperienza del genio, già rivelatasi significativa nell'*Abelardo*, viene ora situata nel cuore della sensibilità. Sarebbe facile pensare all'intuizione estetica con le sue ascendenze romantiche. Feuerbach non ricorre al termine "*Intuition*", ma fa confluire il significato nel termine "*Anschauung*" radicandolo essenzialmente ai sensi. Questi però si fondano su una unità e un dinamismo che vanno ben oltre le loro specifiche funzioni[224].

Anzitutto permettono quell'identità fra soggetto e oggetto costitutiva della verità e in sé rispettosa della differenza[225]. L'essere è infatti accessibile ad enti che sono non semplicemente pensanti, bensì «realmente esistenti» e ciò avviene nel «senso», nell'«intuizione», nella «sensazione», nell'«amore». Secondo uno schema consueto in Feuerbach, l'alterità si manifesta nell'identità come impulso, soprattutto quando si soffre per la sua mancanza. «Il dolore è una sonora protesta contro l'identificazione di soggettivo e oggettivo»[226]. Dietro i contenuti

---

a spezzare la mediazione concettuale. L'intenzione di liberarsi dalle «procedure della mediazione» è stata sottolineata da Ursula Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit* (119), che vi vede la premessa per contestare una ragione strumentale e tecnologica e affermare i sensi come punto di partenza e di arrivo (78).

[223] §§ 40-41, GW IX 322-323, tr. it. SF 256-258. Anche Wartofsky, *Feuerbach*, 282, 309 e *Imagination, thought and language*, 199-200 vede fra sensibilità e pensiero una netta distanza, tuttavia indica nell'immaginazione la via di superamento per Feuerbach in base alla percezione estetica.

[224] Come vedremo anche in seguito, vari poeti, artisti e critici letterari si ispirarono a questo sensualismo. Manuel Cabada Castro, *Feuerbachs Kritik der Schopenhauerschen Konzeption der Verneinung des Lebens und der Einfluß seines Prinzips der Lebensbejahung auf das anthropologische Denken Wagners und Nietzsches*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 457-461, 464-466 illustra l'influenza soprattutto dei *Principi* su Richard Wagner, come è attestato dal suo scritto *Das Kunstwerk der Zukunft*, scritto nel 1849, e da altre sue dichiarazioni. Egli, nonostante l'influenza di Schopenhauer, avrebbe continuato a dare grande rilievo al motivo feuerbachiano dell'amore. Ursula Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, 45-49 sottolinea da un lato la vicinanza di Feuerbach a Schiller, dall'altro le profonde suggestioni che ne ricavò Černyščevskij.

[225] Come giustamente sottolinea Ursula Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, per Feuerbach l'immediatezza è rapporto (91) e alla sensibilità è rivendicato il dinamismo, solitamente attribuito allo spirito (68-70).

[226] § 34, GW IX 317, 318, tr. it. SF 252 (lievemente modificata), 253.

conoscitivi dei sensi sta dunque un dinamismo di soggetto e oggetto che Feuerbach avvicina a quello dell'amore[227]. Esso è anche unione di passività e attività. Da Leibniz Feuerbach aveva appreso che anche il patire presuppone nel soggetto una ricettività. Questa però non autorizza a trasformare la passività in attività, il «dato» in un prodotto. «Un oggetto, un oggetto reale mi viene dato cioè soltanto quando io percepisco un ente che agisce su di me, quando la mia autoattività [...] trova una resistenza»[228]. Feuerbach sa di riallacciarsi a una problematica che era stata molto dibattuta nel Settecento. Accennando alla questione del rapporto fra anima e corpo indica il contesto del *Leibniz* facendo pensare alle possibili vie dell'influenza fisica, dell'occasionalismo o dell'armonia prestabilita. Già in quell'opera egli aveva spiegato l'essenza relazionale della monade materiale. Qui con un'affermazione che appare stupefacente afferma: «Solo la sensibilità è in grado di spiegare il mistero dell'azione reciproca»[229]. Ci si potrebbe chiedere come sia possibile una spiegazione che faccia ricorso alla sensibilità anziché all'intelletto e che sia rivolta a un mistero. Tuttavia conviene tener presente il ricco significato assunto nella tradizione filosofica tedesca del Settecento dal termine sensibilità (*Sinnlichkeit*), comprendente l'interno e l'esterno, l'attività e la passività, il lato conoscitivo ed emozionale. Se da Christian Thomasius, Leibniz e Wolff fino a Reinhold si può tracciare una linea che ha saputo valorizzare l'idea di una radice comune dei sensi facendo proprie anche le riflessioni di Condillac[230], Feuerbach vi si riconnette aggiungendo tonalità dal sapore romantico,

---

[227] §§ 34-36, GW IX, tr. it. SF 252-254.

[228] § 33, GW IX 316, tr. it. SF 251. Eugene Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, London, Routledge & Kegan, 1970, ha lamentato in Feuerbach un'«oscillazione e imprecisione» dovuta al confluire nel concetto di verità di «differenti significati della parola oggettivo»: indicherebbe sia gli oggetti esterni, sia ciò su cui gli uomini sono d'accordo poiché lo devono pensare (102). Nella sua nozione rientrerebbe dunque il soggetto. Inoltre i dati sensoriali sarebbero semplicemente «segni» della realtà (105). Se da un lato Kamenka riconosce come merito il fatto che Feuerbach abbia mantenuto sia le esigenze della realtà, sia quelle del soggetto conoscente (100-101), giudica incoerente l'esito finale (110).

[229] § 33, GW IX 317, tr. it. SF 251-252.

[230] Per la complessità del termine tedesco all'interno della tradizione filosofica mi sia permesso rinviare a Tomasoni, *Tra misticismo e scienza: l'uomo e la sua 'sensibilità' nell'Eklektik*, in: *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di Lorenzo Bianchi e Gianni Paganini, Napoli, Liguori, 2010, 337-338, 339-344, dove fra l'altro è rilevante il rinvio all'idea di Campanella della sensibilità universale (344) e a Id., *"Sinnlichkeit" e rappresentazione in Karl Leonhard Reinhold*: «Giornale critico della filosofia italiana» (2009), 619-630; inoltre, Serrão, *Pensar a sensibilidade. Baumgarten – Kant – Feuerbach*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, 11-22; si veda anche l'articolata analisi del concetto in Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, 184-196, 238.

ma anche esigenze di cambiamento e rivoluzione[231]. «Con i sensi [...] cogliamo anche i sentimenti», percepiamo non solo l'esterno, bensì anche l'interno, lo *spirito*, l'*io*. Per questo ha ragione l'empirismo nel far sorgere le nostre idee dai sensi, ma dimentica che «l'oggetto essenziale dei sensi è l'uomo stesso»; ha ragione l'idealismo a vedere in questo l'origine delle idee, ma ha torto nell'intendere «un uomo isolato, fissato come essenza per sé». Viceversa «le idee scaturiscono soltanto dalla comunicazione»[232].

Perciò la sensibilità ha valore «ontologico»[233] e dialogico. L'intelletto, la filosofia, anzi la metafisica stessa non sono banditi, ma chiamati a tradurre in parole e concetti una realtà che rimane inesauribile e ineffabile. Si tratta dunque della spiegazione sempre provvisoria e parziale di un mistero che rimane tale. Il dinamismo della sensibilità implica un'evoluzione. Essa presuppone l'intuizione di una verità immediata, ma è compito della cultura portarla a coscienza superando le

---

[231] Questo aspetto è stato molto sottolineato da Marcel Xhaufflaire, discepolo di Johann Baptist Metz, che nell'emancipazione della sensibilità da un atteggiamento repressivo ha visto la possibilità del recupero di una naturalità non espropriata dal dominio tecnologico e la liberazione di profonde energie rinnovatrici della persona (cfr. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Cerf, 1970, 195, 199-225; Id., *L'évangile de la Sinnlichkeit*, 38-41, 47-50), da Alfred Schmidt, che vi ha colto l'alternativa a una prassi tecnologica affermatasi anche nel marxismo e ha valorizzato il lato estetico, contemplativo come condizione non solo per la liberazione dell'uomo, ma anche della natura (cfr. *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, 51-52, 70-71, 192-198, 219-221, 229-234, tr. it. 56-57, 76-77, 197-203, 233-237, 269-270) e da Ursula Reitemeyer, che mette in rilievo l'orientamento pratico-politico di Feuerbach rispetto all'atteggiamento teoretico di Hegel, ma anche la sua comprensione in senso umanistico della prassi rispetto a quella più marcatamente economica e unilaterale di Marx e a quella della tecnocrazia globalizzante, in una significativa anticipazione delle critiche di Marcuse (cfr. *Philosophie der Leiblichkeit*, 78-82, 95-97, 117-118, 123-124; Ead., *Apotheose der Sinnlichkeit?*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 260-262, 283; Ead., *Umbruch in Permanenz*, 114, 157-158, 198).

[232] § 42, GW IX 323-324, tr. it. SF 258. In questo senso, secondo Johnston, *op. cit.*, 104-107, 112-113, è assegnato un ruolo essenziale alla tradizione culturale e allo scambio interpersonale.

[233] §§ 34, 37, GW IX 318, 320, tr. it. SF 253, 254. Per il valore ontologico di questa concezione, cfr. già Ballanti, *op. cit.*, 130-136. Johnston, *op. cit.*, 100-102 definisce questa ontologia «materialistica». Egli cita l'affermazione: «Chi però concentra lo spirito e il cuore soltanto su ciò che è materiale e sensibile nega di fatto la realtà del soprasensibile» (§ 15, GW IX 286, tr. it. SF 220). Per questo il materialismo di Feuerbach sarebbe inscindibilmente connesso al suo rifiuto del soprasensibile, del trascendente e implicherebbe che «tutti gli oggetti dell'esperienza siano materiali» (99). Esso sarebbe la base anche del suo umanesimo. Al di là del fatto che l'affermazione citata sia un'interpretazione che Feuerbach trae dal panteismo e non una diretta espressione del proprio punto di vista, questo scritto nella sua globalità non sembra proporre una convincente visione materialistica, come si vedrà nel dibattito relativo. Del resto il verbo «concentra» è molto prudente e non equivale a «deriva», che Johnston utilizza dicendo che «il pensiero deriva dall'essere o lo riflette» (101) e sarebbe materiale (99), come del resto l'essere.

illusioni della fantasia. In tal senso essa è anche punto di arrivo[234]. Nel descrivere tale percorso Feuerbach finisce per indicare un punto di partenza che contraddice, almeno in parte, quanto aveva detto sull'inizio. «L'uomo incolto, ancora soggettivo è *più portato* alla rappresentazione che all'*intuizione* (*Anschauung*) dato che nell'intuizione egli viene strappato *da sé*, mentre nella rappresentazione *resta presso di sé*»[235]. A partire dall'*Essenza della religione* il cosiddetto primitivo o l'orientale saranno rivalutati proprio per l'intuizione immediata della natura.

7.6. *Tempo, corporeità e comunità*

Nella parte finale si delineano i tratti del nuovo pensiero o della nuova filosofia. Anzitutto essa deve avere ben altra concezione dello spazio e del tempo e intenderli non come semplici "*forme fenomeniche*", ma come prime determinazioni dell'essere[236]. La concezione kantiana è qui avvicinata alla svalutazione hegeliana della natura come caratterizzata dall'esteriorità. Lo spazio e la natura sarebbero stati visti in opposizione alla ragione e alla sua esigenza di unità. Al contrario Feuerbach sostiene che lo spazio è «la prima sfera della ragione». Esso permette una sorta di disposizione intellettuale. «Dove sono io? Questo è il problema che si pone la coscienza all'atto del suo risveglio». «I pazzi tornano alla ragione quando tornano a collocarsi nello spazio e nel tempo»[237]. Le contraddizioni presenti nel soggetto trovano la loro unione mediante il tempo. Nel ribadire il legame indissolubile fra la spazio-temporalità e gli esseri viventi[238] Feuerbach riconferma quanto

---

[234] Sul significato dinamico, oltre che ontologico, della sensibilità, cfr. anche Serrâo, *A humanidade da razâo*, 108-111, 120-121, 170-173 che sottolinea il significato profondo dell'immediatezza come momento ultimo, ideale, come ritorno all'origine (127-128).

[235] § 44, GW IX 326, tr. it. SF 260.

[236] § 45, GW IX 326, tr. it. SF 261. Come Manuel Cabada Castro ha messo in luce (*Feuerbach y Kant*, 43-50, 55-57, 57-87), Feuerbach negando che spazio e tempo siano «semplicemente forme fenomeniche», rimane critico verso una insuperabile separazione fra fenomeno e noumeno, una posizione maturata durante l'idealismo, ma ora fondata non più sulla ragione, bensì sulla sensibilità (cfr. in proposito anche Hüsser, *op. cit.*, 79-80). Feuerbach continuerà fino alla fine a respingere la distinzione kantiana e lo rimarcherà, come vedremo, anche contro Schopenhauer. Tuttavia reintroducendo il concetto di «cosa in sé» si ritroverà nella problematica.

[237] GW IX 327, tr. it. SF 261-263. Per la concezione della natura in Hegel come "esser-fuori-di-sé", cfr. *Enzyklopedie* (1827), § 254, p. 189, tr. it. 229.

[238] §§ 47-48, GW IX 329-330, tr. it. SF 263-264. Per l'affermazione della temporalità, come costitutiva dell'essere e condizione per una storicità concreta, non più diretta dallo «spirito universale», cfr. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, 71; Ead., *Das entfremdete Selbstbewußtsein*

aveva già detto nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* e aveva ritrovato nella visione leibniziana della monade, ma va ben oltre quella prospettiva giacché la ragione non è più al di sopra dell'esserci, ma va calata all'interno. Ciò significa che essa può rappresentare la realtà solo "in *frammenti*" accettando di essere interrotta dall'altro, ossia dalla sensibilità. Le leggi che essa ricerca vengono ripetutamente contraddette: «La regola è ciò di cui si occupa il pensare, l'eccezione dalla regola è ciò di cui si occupa l'intuizione». E questa è decisiva come «criterio». Questo procedere a singhiozzo, questa relazione fra la libertà dell'intuizione sensibile e il comando del pensiero può essere espressa non attraverso il simbolo del circolo, caro alla filosofia speculativa, ma dell'ellisse, in cui i due fuochi non vengono sussunti in un principio superiore, ma stabiliscono una polarità dinamica[239].

Tuttavia Feuerbach non abbandona l'esigenza della totalità che vede costituita dall'uomo, «la misura della ragione», secondo il motto di Protagora[240]. Più volte abbiamo registrato l'invito socratico a conoscere se stessi. L'uomo è insieme soggetto e oggetto universale. Questo è il significato dell'antropologia che subentra alla teologia come

---

und der Verlust des Konkreten. Die Kritik am posttraditionalen Geschichtszerfall aus der Perspektive des Junghegelianismus, in: *O homem integral*, a cura di Serrão, 109-110.

[239] § 49, GW IX 331-332, tr. it. SF 265-267. Per il simbolo del circolo in Hegel, cfr. *Wissenschaft der Logik*, II (1816), *Gesammelte Werke* XII, Hrsg. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1981, 252. Sull'importanza di questa figura, in cui non solo i poli sono irriducibili a un principio superiore, ma stabiliscono con i vari punti rapporti costanti, cfr. Serrão, *A humanidade da razão*, 149, 383, 389-392, che vi vede il modello della razionalità ricercata da Feuerbach. Claus-Arthur Scheier, *Ludwig Feuerbach – Denker der Ellipse in memoriam Jacques Derrida*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, spiega che la figura è già presente in Friedrich Schlegel (210), ma non implica un'interruzione del pensiero, come invece propone Jacobi in polemica con Kant e la sua sintesi a priori (210-211). Per Feuerbach tuttavia l'interruzione sarebbe già presente fin dall'inizio perché il pensiero possa avere un contenuto. Viceversa la figura del circolo rappresenterebbe una «simulazione» della realtà mediante un artificio formale (212-214). Sull'approdo alla frammentarietà è, viceversa, critico Thies, *Die Verwirklichung der Vernunft*, 282, 303-305, che vi vede il fallimento dell'impresa di Feuerbach: avrebbe sì ricercato l'immediatezza dell'essere, ma avrebbe perso la forma propria del sapere e della filosofia finendo per essere un sapere che non può «spiegare se stesso» (303). Anche per Arndt, *Unmittelbarkeit*, 516; *Vernunft im Widerspruch*, 42, 45; *"Nicht-Selbst und Selbst"*, 77 l'esito che rivelerebbe la mancata unione di sensibilità e pensiero conduce Feuerbach dinanzi alla prospettiva dell'irrazionalismo romantico, evocata dall'ombra di Jacobi, ma da lui a parole respinta.

[240] § 51, GW IX 333, tr. it. SF 268. Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, 325-326 rilevando tale esigenza connessa alla sensibilità conclude che questa non è limitata ai singoli dati empirici, ma implica un «orizzonte». Questo dovrebbe essere frutto dell'esperienza storica umana rappresentando per l'individuo una condizione per inquadrare e conferire senso al suo percepire. Anche Kamenka, *op.cit.*, 122-123 aveva sottolineato la «funzione normativa» del concetto di uomo che lo manteneva legato all'umanesimo, anziché all'esaltazione prometeica della storia.

sua «risoluzione *completa, assoluta, coerente*»[241]. Si tratta di prendere l'uomo nella sua sensibilità, corporeità e comunità. Anzitutto l'universalità che all'uomo era stata sempre rivendicata come suo contrassegno rispetto all'animale, non deve essere ricondotta primariamente al suo pensiero, ma alla sua sensibilità. «L'uomo non ha l'odorato di un cane da caccia o di un corvo, ma solo perché il suo odorato che si estende a tutti i generi di odori, è una sensibilità libera, indifferente rispetto ad odori determinati». «Il senso universale è intelletto»[242]. La superiorità dell'uomo rispetto all'animale, argomentata nell'*Essenza del cristianesimo* in relazione alla coscienza del genere umano e qui in connessione a una sensibilità universale che diventa intelletto verrà rimessa in discussione nell'*Essenza della religione*. Nei *Principi* si annuncia come *scienza universale* l'*antropologia*, anche se in essa si include la *fisiologia*, quale corrispettivo della *natura*, implicata come «*base dell'uomo*»[243]. La prospettiva antropocentrica è dominante. Se la natura è soprattutto il corpo umano, la totalità si configura come mondo umano in cui, secondo l'*Eautontimoroumenos* di Terenzio si afferma: «Homo sum, humani nihil a me alienum puto»[244]. I paragrafi conclusivi

[241] § 53, GW IX 335, tr. it. SF 269. Sul significato dell'antropologia proposta qui da Feuerbach non come una scienza accanto alle altre, ma come una scienza universale o fondante, cioè non semplicemente una "antropologia filosofica", bensì una "filosofia antropologica", con un significato trascendentale, cfr. Serrâo, *A humanidade da razâo*, 141, 136-141, 152.

[242] § 54, GW IX 336, tr. it. SF 270-271. Secondo Ursula Reitemeyer, *Umbruch in Permanenz*, 120-121, 124-125 questa concezione di un intelletto profondamente intrecciato con la sensibilità sarebbe affine a quella propugnata da Rousseau.

[243] § 55, GW IX 337, tr. it. SF 271. Rawidowicz, che tanti meriti ha avuto nel superare le semplificazioni dei feuerbachiani ottocenteschi e nel rivalutare la fase idealistica di Feuerbach, giunto ai *Principi* e a questa antropologia vede nel ricorso al concetto di genere umano, ma anche nella relazione fra io e tu il permanere di una eredità hegeliana e giudica la nuova filosofia un oscillare incoerente fra idealismo ed empirismo (cfr. *op. cit.*, 145-146). Così «l'idealismo panlogistico si lascia cacciare da una porta per intrufolarsi poi furtivamente dall'altra» (150). Per lui questa incoerenza rimarrà in tutta l'evoluzione successiva del filosofo (158-159, 165, 179, 186, 203-204, 219-225). Benché i concetti si siano sviluppati nell'ambito idealistico e a contatto con la filosofia del maestro, occorre però osservare il loro uso che sta modificandosi e rivolgendosi contro il sistema precedente. Per la vicenda biografica di questo studioso ebreo (1896-1975) nato a Grayevo (allora in Russia, ora Polonia), impegnato sia nell'assimilazione e difesa della cultura e tradizioni del suo popolo, sia nell'approfondimento della filosofia tedesca a Berlino e poi costretto il 28 agosto 1933 a emigrare in Inghilterra (1933-1941) e negli Stati Uniti, dove si sarebbe immerso negli studi di figure del giudaismo (risulta solo un corso dedicato a Feuerbach e a Marx), cfr. il resoconto del figlio, Benjamin Ravid, *The Berlin Period of Simon Rawidowicz: The Context of His Feuerbach Scholarship*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 135-157. Per la critica ai feuerbachiani ottocenteschi, cfr. Rambaldi, *La critica antispeculativa*, 24, 34-35.

[244] § 56, GW IX 337, tr. it. SF 271. Ursula Reitemeyer, *Das entfremdete Selbstbewußtsein*, 114 sottolinea la tendenza di Feuerbach per la rivalutazione della quotidianità, cosa che si collegherà al suo orientamento verso il popolo e ad argomenti come quello dell'alimentazione. Già

sono allora un invito a cogliere la totalità dell'uomo in quanto attivo e passivo, idealistico e materialistico, testa e cuore, io e tu[245]. Il rinvio alla Trinità come espressione del mistero «della vita collettiva»[246] non è certamente una sorpresa. Quello che colpisce è l'insistenza sul dualismo cui deve ispirarsi la filosofia per corrispondere all'essenza umana[247]. Essa ben si collega alla necessità del dialogo, enunciata di nuovo in opposizione al monogo del pensatore solitario[248]. Tuttavia la spiegazione della comunità mediante il rapporto fra io-tu appare riduttiva[249].

Braun, *Ludwig Feuerbach Lehre vom Menschen*, aveva sintetizzato come invito di Feuerbach quello di guardare «la realtà dell'uomo nella sua *quotidianità*» (132).

[245] §§ 57-62, GW IX 337-339, tr. it. SF 272-273. L'importanza della tesi secondo cui ogni io è un io-tu essenzialmente riferito all'altro fu colta dal giovane Buber che si era laureato con Friedrich Jodl proprio nel 1904, l'anno in cui Jodl pubblicava il suo libro su Feuerbach. Buber considerò questa intuizione di Feuerbach una svolta copernicana per il pensiero moderno (*Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, 298, tr. it. 324; *Das Problem des Menschen*, 342, tr. it. 59). Anche Hans Ehrenberg, cugino di Franz Rosenzweig, vide qui la possibilità di superare la logica dell'io con la logica del tu e del prossimo, cfr. per queste informazioni Bourel, *op. cit.*, 131-133. Buber, però, come mette bene in luce, Susanne Rütter, *Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas*, Freiburg-München, Karl Alber, 1999, 18-24, 38, 108-109, 169-171 precisò che il "tu" non era semplicemente oggetto, bensì un "di-fronte". Se ciò è essenziale perché non sia ridotto a cosa, questa direzione era in qualche modo implicita nel discorso di Feuerbach.

[246] § 65, GW IX 339-340, tr. it. SF 273. Buber, che acutamente ha visto come precursore della scoperta del tu Jacobi, ha anche interpretato la «definitività» con cui Feuerbach si ferma al tu umano come un'opposizione a Jacobi ed evidentemente al salto della fede. Per Buber ciò ha comportato un'interruzione e la caduta nella «indeterminatezza di una cattiva mistica» (*Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, 294, tr. it. 320). Per lui la contestazione della rappresentazione teologica di Dio avrebbe potuto sgombrare il campo all'incontro col totalmente altro, con l'«originarietà» del tu, cfr. Rütter, *op. cit.*, 24, 67, 71, 90, 105, 173; Bourel, *op. cit.*, 130-133, che vede anche in Ehrenberg e Rosenzweig l'apprezzamento verso Feuerbach per aver purificato il discorso religioso dalle categorie di sostanza o di logos. È anche significativo che ricorra frequentemente in questa interpretazione il confronto con Kierkegaard.

[247] § 58, GW IX 338, tr. it. SF 272. Per questo tratto presente nella filosofia di Feuerbach nonostante le sue critiche al dualismo, cfr. Tomasoni, *La natura non umana, l'inconscio*, 268-269.

[248] § 64, GW IX 339, tr. it. SF 273. Maihofer, *Konkrete Existenz*, 274-277, ha ravvisato qui un «personalismo filosofico», basato sul riconoscimento assoluto della persona e aperto alla solidarietà, condizione essenziale per ogni intervento sociale. Judith Sieverding, *Sensibilität und Solidarität. Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty*, Münster, Waxmann, 2007, ha stabilito un ampio confronto fra la concezione della solidarietà in Feuerbach e in Rorty: benché ambedue attribuiscano essenziale importanza al dialogo, Feuerbach mediante il concetto del genere umano darebbe alla solidarietà una base più solida e un'apertura più universale rispetto al sentimento della simpatia, messo in campo dal pensatore americano (53-54, 176-180).

[249] Cfr. la critica di Amengual, *Gattungswesen als Solidarität. Die Auffassung vom Menschen in der Bestimmung des Gattungswesens als Begriff und Grundlegung der Solidarität*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 361-362; anche Weckwerth, *Ludwig Feuerbach*, 92-93, 131 ritiene inadeguato lo sviluppo del principio antropologico.

Pensatori impegnati nella politica avvertiranno presto l'insufficienza di questo approccio. Rispetto alle *Tesi preliminari* Feuerbach non parlava più del «capo dello stato», anzi paragonava il filosofo arroccato sulla propria verità al monarca assoluto[250]. Egli rivendicava anche alla sua filosofia una valenza «pratica» che non inficiava «la dignità e autonomia della teoria». Subentrando alla religione sarebbe diventata «*essa stessa religione*»[251], un'affermazione che ci richiama *Necessità di un cambiamento*, ma insieme poteva alimentare le perplessità di quanti lo vedevano ancor troppo legato alla religione.

8. Contro il dualismo di anima e corpo

8.1. *Cronologia, contesto e significato*

A partire dalla fondamentale monografia di Simon Rawidowicz, che molti meriti ha avuto nell'indicare la decisiva influenza di Hegel sull'evoluzione di Feuerbach, ma anche la viva presenza di questi nella cultura tedesca contemporanea e successiva, si è affermata la convinzione che lo scritto *Contro il dualismo di anima e corpo* sia successivo all'*Essenza della religione* e sia stato composto nel 1845 o nel 1846[252]. Ciò ha contribuito a oscurare la novità dell'*Essenza della religione* e a vedere in Feuerbach una continua oscillazione fra il principio della natura in sé e quello dell'uomo con la sua sensibilità. Del resto lo stesso Rawidowicz era convinto dell'incoerenza della filosofia sensistica che, elaborata dopo il distacco da Hegel, continuerebbe a usare di contrabbando concetti idealistici[253]. È vero che *Contro il dualismo* fu pubblicato solo nel 1846, nel secondo volume dei *Sämmtliche Werke*, mentre l'*Essenza della religione* nella rivista «Die Epigonen» del 1846 e nel

[250] § 63, GW IX 339, tr. it. SF 273.

[251] § 66, GW IX 340, tr. it. SF 273-274. Da molti le *Tesi preliminari* e i *Principi* sono stati visti come "manifesti" che rompevano con la filosofia tradizionale, si veda il titolo dato da Louis Althusser, *Manifestes philosophiques: textes choisis (1839-1845)*, Paris, PUF, 1960 e la discussione su questo in *Atheismus in der Diskussion*, Hsrg. Lübbe u. Sass, 20-21. Dietro questo termine però talora si nasconde una connotazione negativa nella misura in cui viene collegato all'idea che non avrebbe coerenza filosofica e mirerebbe alla rottura con la cultura egemone, cfr. in questo senso già Rawidowicz, *op. cit.*, 156 che parla di "grido di battaglia". Anche Sass, *Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie*, «Revue internationale de Philosophie» (1972), 268-269, parla di "appelli spiritosi, imprecisi e patetici", pur riconoscendovi efficacia e attualità.

[252] Rawidowicz, *op. cit.*, 177 dice che lo scritto "sembra" essere del 1845.

[253] *Ibi*, 144-152, 158-159, 164, 186, 203-204, 219-225, 334.

primo volume dei *Sämmtliche Werke*, ma la diversa collocazione fra il primo e il secondo volume è dovuta a motivi tematici, non cronologici.

In verità criteri interni ed esterni inducono a collocare la stesura di *Contro il dualismo* subito dopo i *Principi*, nella seconda metà del 1843[254]. Anzitutto Feuerbach presenta lo scritto come "Spiegazioni rispetto ai *Principi della filosofia*". Egli aggiunge sì che la redazione per iscritto è avvenuta «troppo tardi, in un tempo in cui il fuoco della primitiva concezione era già spento e il mio senso si era rivolto ad altri oggetti, più vicini all'uomo»[255], ma ciò può riguardare l'autunno del 1843, quando Feuerbach subì insistenti sollecitazioni politiche da parte di Marx, Ruge e altri, tornò a occuparsi di Schelling[256] e riprese in mano le opere di Lutero. Lo scritto *Contro il dualismo* sviluppa spunti abbozzati nell'ultima parte dei *Principi* rispetto all'uomo come ente assolutamente unitario. Del resto sappiamo che nella redazione finale dei *Principi* erano state ridotte e omesse molte cose[257]. Nei *Frammenti per caratterizzare il mio "curriculum vitae" filosofico*, pubblicato sempre nel secondo volume dei *Sämmtliche Werke*, Feuerbach espose col titolo «*1843-44 Principi della filosofia*»[258] pensieri che in più punti collimano con quelli di *Contro il dualismo*. Proprio nell'estate del 1843 egli aveva parlato con l'amico Kapp di «spirito e non spirito, io e tu, carne e sangue», una conversazione che ricordava alcuni mesi dopo[259] e che riecheggia l'argomento di *Contro il dualismo*.

Questi indizi ci inducono a prendere sul serio la testimonianza di Karl Grün, il primo curatore degli inediti di Feuerbach, secondo il quale *Contro il dualismo* presentava la datazione «1843»[260], dato che fu ripreso dallo Starcke[261] e dallo Jodl[262]. Poi però esso si perse nel Novecento, forse per l'influenza del Bolin che nell'esporre il contenuto delle opere aveva seguito l'ordine di pubblicazione[263]. Così, a partire

---

254 Per queste ragioni, cfr. Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 34-41 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 56-65].

255 GW X 122, tr. it. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, a cura di Pacchi, 105.

256 GW XVIII 286-287, 294, 296-297, 299-300.

257 Cfr. a Kapp, 14 novembre 1843, GW XVIII 302.

258 GW X 178-180, tr. it. SF 306-309. Si vedano per es. il pensiero sullo «spirito oggettivo» e il riferimento in uno a Schiller e nell'altro a Goethe o ancora la contrapposizione fra scienza e vita.

259 Cfr. a Kapp, 14 novembre 1843, GW XVIII 301.

260 *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Hrsg. K. Grün, Leipzig-Heidelberg, C.F. Winter 1874, I 101, 116.

261 Carl Nicolai Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, F. Enke, 1885, 116.

262 Friedrich Jodl, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1904, 56.

263 Cfr. Ludwig Feuerbach, *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach. Zum Säku-*

da Rawidowicz, si impose una diversa cronologia, che non corrisponde alla genesi e al significato dell'opera.

In essa Feuerbach ritorna sul problema del dualismo, che, come abbiamo appena visto nei *Principi*, coinvolgeva il suo stesso pensiero. Egli infatti aveva indicato un dualismo di funzioni e di rapporti entro l'unità inscindibile dell'uomo. Qui egli focalizza la sua attenzione sui presunti esponenti del dualismo di anima e corpo riportando prima una loro affermazione e poi confutandola. In particolare egli prende posizione contro una voce dell'*Enciclopedia* di Ersch e Gruber intitolata "*Dualismus*" e redatta da un allievo di Fries, Karl Hermann Scheidler[264]. Questi aveva distinto il dualismo psicologico da quello cosmologico o teologico dicendo di volersi limitare al primo e di appellarsi all'esperienza, non a sistemi universali, sui quali non v'era accordo fra i filosofi[265]. Il senso interno e perfino i sogni avevano indotto gli uomini a supporre in loro stessi un principio incorporeo. Anche nella storia della filosofia dopo i primi assertori della natura, già con Anassagora, si era parlato di spirito, un'idea che si era affinata con Platone e aveva raggiunto il culmine con Cartesio[266]. Ora l'osservazione scientifica confermava l'autonomia delle operazioni spirituali dalle modificazioni fisiologiche, dell'abilità intellettuale dalla struttura cerebrale[267]. Nella coscienza l'anima percepiva «*immediatamente* se stessa» a differenza del corpo. Sulla scorta di Cartesio, ma anche di una consistente tradizione filosofica tedesca culminante nel *Fedone* di Mendelssohn, Scheidler ribadiva la semplicità dell'anima, come condizione di tutta l'attività spirituale, alla quale non bastavano né l'organizzazione fisica dei nervi, né l'ipotesi del *sensorium commune*. Anche la memoria, che conservava in sé il passato nonostante il mutare del corpo, era espressione dell'autonomia dell'anima. Si poteva dunque dire che questa era «l'idea interna della essenza umana», mentre il corpo era «la copia esterna nella natura»[268]. Ai materialisti

---

lärgedächtniß seiner Geburt, Hrsg. W. Bolin, Leipzig, Wigand, 1904, poi confluite nei volumi XII e XIII della riedizione di *Sämtliche Werke* (SW, Hrsg. Bolin u. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann 1903-1911), a cura di H.-M. Saß (1959-1964), qui SW XII 109-111.

[264] *Allgemeine Encyklopedie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge*, Hrsg. Johann Samuel Ersch und Johann Gottfried Gruber, I. Section, A-G, XXVIII Th., Leipzig, 1836, 91-102. Anche altrove Feuerbach era ricorso a questa enciclopedia, cfr. GW XVIII 333 e gli estratti presenti nel *Nachlass*.

[265] *Ibi*, 91-93, 95.

[266] *Ibi*, 93-95.

[267] *Ibi*, 96-97.

[268] *Ibi*, 97, 98, 102.

che propugnavano la dipendenza della prima dal secondo, Scheidler replicava che tale dipendenza riguardava le *condizioni* per la sua manifestazione, non il *fondamento* della sua attività[269]. Già nella sua giovinezza Feuerbach aveva contestato il dualismo di anima e corpo vedendovi il sostegno della credenza nell'immortalità personale che impediva di elevarsi all'universalità dello spirito. Ora l'unità del corpo organico non si situa più in quella prospettiva, ma serve a mettere in rilievo il significato della vita e della sensibilità, a cui la stessa coscienza viene ricondotta.

8.2. *Vita, coscienza e inconscio*

A Scheidler Feuerbach concede che il nostro senso interno non sappia nulla delle condizioni fisiologiche, ma ribatte che tale ignoranza *soggettiva* non dimostra l'inesistenza *oggettiva*, bensì la modalità peculiare del suo conoscere, che è «immediata», «*viva*». Nella vita infatti si attua l'identità di soggetto e oggetto, interno ed esterno a tal punto che un lato sfugge all'osservazione[270]. Così, alle prese col pensare, si può prescindere dal fatto che sia un atto del cervello. Tuttavia viene meno soltanto il nesso «rappresentato, cosciente», non quello «*inconscio*»[271]. A tal fine ritorna un motivo che nell'*Abelardo* era stato toccato in relazione alla creazione artistica e al sorgere dei pensieri. Non a caso riaffiorano i nomi di Schiller e di Lichtenberg, già là menzionati per aver riconosciuto l'origine involontaria dei pensieri e la loro oscura dipendenza dalla natura, dall'ambiente e dallo stato del corpo[272]. Ora attestano l'affezione «patologica» del pensare o dello scrivere, di cui non ci rendiamo conto[273]. Centrale è la citazione di Lichtenberg, secondo cui «non si dovrebbe dire: "Io penso", ma: "Esso pensa (*Es denkt*)"»[274]. Lo scrittore illuministico aveva affermato: «Conosciamo solo e unicamente l'esistenza delle nostre sensazioni, rappresentazioni e pensieri. *Esso*

[269] *Ibi*, 100.

[270] GW X 123, tr. it. 108.

[271] GW X 124, tr. it. 107.

[272] GW I 608-609, 601, tr. it. 92-93, 86.

[273] GW X 128, 136, tr. it. 110, 116, cfr. *Fragmente*, GW X 178, tr. it. 306.

[274] GW X 127, tr. it. 109. In proposito mi permetto di rinviare anche a Tomasoni, *La natura non umana, l'inconscio*, 264-269. Gödde, *op. cit.*, 368-370 sottolinea la presenza nella cultura tedesca di una tradizione dell'"es denkt" che da Lichtenberg passa attraverso Feuerbach e arriva a Eduard von Hartmann e a Nietzsche. In questi ultimi si sarebbe fuso con la metafisica della volontà di Schopenhauer e avrebbe preparato il concetto di Freud. Già in Feuerbach esso è contraddistinto dall'aspetto pulsionale della sensibilità e del desiderio.

pensa, bisognerebbe dire, come si dice: *lampeggia* (*es blitzt*). Dire *cogito* è già troppo, non appena lo si traduce con "*Io penso*". Assumere l'*Io*, postularlo è un bisogno pratico»[275]. Lichtenberg riconosceva con Kant i limiti del nostro conoscere, ma li collegava a una oscura dipendenza da qualcosa «al di fuori»[276]. Infatti l'uomo non era un soggetto «puro», ma un essere «misto», di «confine» «metà spirito e metà materia, come il polipo è metà pianta e metà animale»[277]. Per mettere a fuoco tale complessità, Lichtenberg aveva mostrato la presenza dell'«esso» impersonale nell'Io, della sensibilità nel pensiero, del caso nell'ordine mirando a un capovolgimento degli stereotipi mediante i suoi aforismi[278].

Alludendo a questa concezione Feuerbach non solo ribadisce, come già nell'*Abelardo*, che «i pensieri non sono incondizionatamente in nostro potere», ma aggiunge che «l'attività concettuale è una attività organica»[279]. Non è difficile qui scorgere il maturare del concetto di inconscio in una singolare fusione fra riflessioni sulla creazione artistica e considerazioni fisiologiche[280]. Il lato involontario, inconsapevole viene identificato con l'organismo ed è anche chiamato «radice e base» dell'*Io penso*. Tuttavia non può essere equiparato a una causa che precede l'effetto[281]. Ciò significherebbe cadere nella fisiologia che, come ogni scienza, distingue, separa, tratta come oggetto anche ciò che è insieme soggetto e oggetto[282].

La contrapposizione fra vita e scienza non è certamente nuova in Feuerbach. La prima, che richiama la nozione aristotelica di "αὐτοκινητόν", presenta una relazione stretta sia col pensiero, sia con l'organismo. Mentre Scheidler e gli altri difensori della separazione fra anima e corpo avevano distinto nettamente la vita dall'anima, Feuerbach sostiene che in questo modo la vita è ridotta a cosa, mentre al contrario essa è unione di interno ed esterno, relazione a sé[283].

---

[275] *Südelbücher*, II, K 83, *Schriften und Briefe* (=SuB), Hrsg. Wolfgang Promies, II, München, Hanser, 1971, 1991[3], 412.

[276] *Südelbücher* II, K 74, SuB II 411, tr. it. Nello Saito, *Osservazioni e pensieri*, Torino, Einaudi, 1966, 143.

[277] *Ibi*, I, D 161, SuB I 254. Cfr. anche B 125, 323, pp. 79, 131-32. Analogamente qui Feuerbach scrive: «L'uomo è mezzo bestia e mezzo angelo» (GW X 143, tr. it. 121).

[278] Cfr. Gerhard Neumann, *Ideenparadiese*, München, Fink, 1976, 116-119.

[279] GW X, p. 127-128, tr. it. 109-110.

[280] Per l'importanza del sentimento inconscio, connesso al corpo, cfr. Serrâo, *A humanidade da razâo*, 168-169, 304 che stabilisce anche un collegamento con Merleau-Ponty (162, 110).

[281] Su questa precisazione ha insistito Starcke, *op. cit.*, 138-150.

[282] GW X 134, 137, tr. it. 115, 117.

[283] GW X 135-136, tr. it. 116-117.

Fra il corpo vivo e quello analizzato dal fisiologo c'è una differenza radicale, come mostra l'esempio del cadavere, esaminato dall'anatomista. Esso conserva una certa disposizione delle parti, ma le sue membra non si riferiscono più le une alle altre[284]. Così la paura della morte, secondo un'affermazione di Kant riferita a Montaigne, ma riconducibile a Lucrezio, sarebbe dovuta al ribrezzo di immaginare se stessi, come cadaveri. A questo proposito Feuerbach parla del cervello che «come *soggetto*, come organo vivo è un essere del tutto *diverso* da come è quando è *oggetto*». Sarebbe «l'interno dell'organismo» che solo con la morte diventa «esteriore»[285]. In tal senso l'astrazione, su cui si fonda la scienza, implicherebbe sempre una violenza, una morte[286]. Materialista è qui chiamato colui che si fonda su una visione puramente esteriore dei corpi[287].

La relazione vitale fra interno ed esterno viene illustrata mediante i nervi. Mentre «l'organo è riferimento all'oggetto, il nervo è riferimento a sé, al soggetto» e questo raggiunge il suo culmine nel cervello, dove il movimento si interrompe[288]. L'esigenza di mantenere unita psicologia e fisiologia induce Feuerbach a seguire il modello e il linguaggio fisiologico, pur riconoscendo che esso è unilaterale. Così egli parla insistentemente dell'«atto del cervello» come soggettivo e oggettivo insieme[289]. Identificando l'atto del pensiero con l'atto del cervello egli insiste sulla necessità di considerarlo come vivo e rinvia a tutto il suo spazio di vita, ossia al cranio, anzi all'ambiente più in generale[290], ma lascia in ombra il problema del soggetto come tale.

Ciò è evidente nella replica ai sostenitori di un principio semplice, non materiale. Se questi avevano sostenuto che l'io rimaneva identico nonostante i cambiamenti fisici, Feuerbach da un lato replica che anche l'io muta, pur mantenendosi nella sua essenza «fondamentale», ma ag-

[284] GW X 126, 131-132, tr. it. 108, 113.

[285] GW X 126, tr. it. 108.

[286] GW X 134-136, tr. it. 115-117. Arndt, *Vernunft im Widerspruch*, ha messo in luce qui una critica alla logica di Hegel che, mediante la separazione dei concetti, ridurrebbe a cadavere la vita (44), una critica che Arndt ritorce contro Feuerbach affermando che il concetto di vita da lui proposto rischia di «precipitare in un amorfo conglomerato di determinazioni contrapposte» (37).

[287] GW X 126, tr. it. 108.

[288] GW X 133-134, tr. it. 114.

[289] GW X 125, 126, tr. it. 107, 108. Nell'insistenza di Feuerbach a vedere «la coscienza» come «attività del cervello» Johnston vede il materialismo (*op. cit.*, 99). Giacché però Feuerbach rifiuta una visione fisiologica e sottolinea l'aspetto attivo e soggettivo suggerendo un'identità sintetica di diverse sfere, il problema si riapre, come vedremo nel seguito.

[290] GW X 136-137, tr. it. 116.

giunge che pure il corpo conserva il «tipo, la struttura, la costituzione, la forma, in una parola, l'*individualità*»[291]. La fisiologia viene qui invocata a sostegno di una psicologia non spiritualistica, ma nello stesso tempo si elude il problema della responsabilità individuale in relazione a un soggetto sussistente nel tempo, che Feuerbach toccherà negli ultimi scritti accennando alla problematica giuridica ed etica. Qui anche la prassi, ormai un concetto del tutto positivo, viene assimilata alla vita[292].

8.3. *Sensibilità, antropologia e materialismo*

L'unità del corpo organico, indicata come alternativa al principio semplice dell'anima, induce Feuerbach a riprendere il tema della sensibilità, trattata nei *Principi*. La differenza fra l'uomo e gli animali è qui ancor più enfatizzata. Nel primo la sensibilità non è più subordinata al bisogno, ma diventa «fine in sé», un'espressione che richiama la definizione kantiana del vivente. L'uomo diventa il «superlativo vivente del sensualismo», «un sensualista assoluto» che si rivolge non più a questo o quel sensibile, ma a «tutto il sensibile», all'«infinito» che è fonte di godimento estetico in se stesso[293]. Il lato istintuale della propria sensibilità mostra la sua apertura alla molteplicità attraverso l'atto della generazione. Da qui l'impossibilità di una sua totale negazione, come già le ripetute critiche alla mortificazione cattolica avevano sostenuto[294]. Mentre la negazione dei sensi è fonte di «ogni pazzia, di ogni malvagità e di ogni malattia», la loro affermazione è fonte della «salute fisica, morale e teoretica». Ad essi bisogna guardare per migliorare gli uomini e renderli felici[295].

Il discorso sulla sensibilità umana e la sua universalità va ben al di là della fisiologia. Del resto Feuerbach riprende il concetto di spi-

---

[291] GW X 130-131, tr. it. 112.

[292] GW X 140, tr. it. 120.

[293] GW X 143-144, tr. it. 122. Hüsser, *op. cit.*, 90-91 ha sottolineato nel concetto feuerbachiano di sensibilità la tensione fra il «guardare universale, non soggettivo» della teoria e la «soggettività caratterizzata dal bisogno e dalla passione», ossia fra la liberalità del primo (GW IX 304, tr. it. 239) e il ripiegamento su di sé della seconda. Tale tensione è sì presente, come abbiamo visto nel percorso di Feuerbach dall'idealismo al sensualismo, ma il suo sforzo mira a superare questa tensione, mostrando da un lato che ogni vedere è spinto da un bisogno e che la sensibilità ha sempre un lato soggettivo, dall'altro che anche il bisogno può avere una apertura universale.

[294] GW X 145-147, tr. it. 123-124.

[295] GW X 144, tr. it. 123.

rito identificandolo con l'«*essenza della sensibilità*», cioè «l'universale unità dei sensi»[296]. Non a caso Rawidowicz vi ha visto un tributo all'hegelismo[297]. Tuttavia in nota Feuerbach cerca di ricondurre questa «funzione o attività» indicata come spirito a un «organo centrale, distinto dai nervi e dagli organi di senso», quindi di nuovo al cervello[298]. La questione è se sia riuscito a comporre in unità coerente le diverse istanze. Ripetendo che «verità non è né il materialismo, né l'idealismo, né la fisiologia, né la psicologia», bensì solo l'«*antropologia*», ossia «soltanto il punto di vista della sensibilità» egli rinvia a una unità che sta oltre l'intelletto. Questo avrebbe il compito non di introdurre un senso, ma soltanto di tradurre e interpretare «il libro della natura»[299]. Tale traduzione, qui tentata attraverso i concetti di vita e sensibilità, è più lontana dall'idealismo che dal materialismo, respinto soltanto come visione esteriore, deterministica della natura. Anche la sintesi che Feuerbach ravvisa nella vita è materiale.

Tuttavia la posizione assoluta che viene assegnata all'uomo, appare ingiustificata dopo la critica al cristianesimo e all'idealismo. Ciò è stato rilevato dallo storico del materialismo Friedrich Albert Lange per contestare a Feuerbach il titolo di materialista. Secondo lui infatti «l'autentico materialista sarà sempre incline a volgere il suo sguardo al grande tutto della natura esterna e a considerare l'uomo come un'onda nell'oceano dell'eterno movimento della materia. La natura dell'uomo per il materialista è solo un caso speciale della fisiologia universale, come il pensiero è solo un caso speciale nella catena dei processi fisici della vita»[300]. Per rimarcare l'«unilaterale esaltazione dell'uomo» Lange aveva citato i *Principi*, in cui si proclamava come scienza universale l'antropologia con l'inclusione della fisiologia. Aveva anche riportato

---

[296] GW X 148, tr. it. 125.

[297] Rawidowicz, *op. cit.*, 178-179.

[298] GW X 148, tr. it. 126.

[299] GW X 135, 150, tr. it. 116, 127. L'esito antropologico è stato, fra gli altri, criticato da Buber, che vi ha visto la «riduzione all'uomo *senza problematica*», viceversa l'uomo è «il cominciamento di ogni problematica», cfr. *Das Problem des Menschen*, 341, tr. it. 58-59 e per questo discorso di Buber, Rütter, *op. cit.*, 21-23; Bourel, *op. cit.*, 132-133. Benché in qualche proclama Feuerbach sembri abbracciare una posizione acritica verso l'antropologia, questa accusa pare eccessiva e infondata. Essa risulta ancor più schematica, se si considera che a tale accusa si accompagna la valutazione positiva di Nietzsche come colui che avrebbe intrapreso l'approfondimento del problema nella sua radicalità.

[300] *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866, 285. Per questo dibattito, cfr. anche Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 28-34 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 48-56].

il motto che Feuerbach aveva ripreso da Protagora secondo cui l'uomo sarebbe la «misura delle cose»[301]. Nell'abbandono di una «conoscenza più universale rispetto a quella umana» Lange aveva anche visto un passo indietro rispetto a Kant e l'aveva giudicato un retaggio idealistico, riconoscibile anche nella sua concezione della sensibilità, che offriva non soltanto i fenomeni, bensì anche l'essenza[302]. La valutazione di Lange ebbe grande risonanza. Karl Grün replicò lamentando che quello avesse proferito un giudizio complessivo fondandosi soltanto sui *Principi*[303]. Albrecht Rau attaccò i presupposti kantiani di Lange osservando che l'idea di una conoscenza più universale di quella umana riproponeva l'aporia della "cosa in sé" e il dualismo di fenomeno ed essenza, contro il quale Feuerbach si era battuto[304]. In proposito Rau citava lo scritto *Contro il dualismo* e spiegava che per il materialista materia e spirito erano «soltanto due facce della stessa realtà»[305]. Se poi nessun fenomeno manifestava tutta l'essenza, ciò era necessario per l'esistenza di una pluralità di individui e per il dispiegarsi della storia[306]. Si potrebbe dunque arguire che per Rau l'essenza fosse la totalità del fenomeno. Anche Starcke, più sensibile alle esigenze avanzate dal ritorno a Kant, si addentrava nella problematica riconoscendo una parziale legittimità delle critiche di Lange, se si considerava il pensiero di Feuerbach fino ai *Principi*. Tuttavia già lo scritto *Contro il dualismo* aveva aggiunto significative precisazioni affermando da un lato che il pensiero era il «legame» delle sensazioni, dall'altro che fra il punto di vista fisiologico e quello psicologico non esisteva un rapporto causale, bensì una coesistenza funzionale: «Il processo nervoso è nella mia testa il mio sentimento, la mia rappresentazione, il mio pensiero e la mia volontà». Si trattava di una differenza «fenomenica». Starcke prendeva anche in considerazione l'idea di una conoscenza più universale rispetto a quella umana, avanzata da Lange, e la collegava al tema feuerbachiano, ricordato da Rau, della totalità dei fenomeni, ma per svilupparla si rifaceva giustamente all'*Essenza della religione* e agli scritti collegati mostrando che la relatività del punto di vista

---

301 *Ibi*, 285, 288-289.

302 *Ibi*, 285-287.

303 *Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus*, Leipzig, Wigand, 1876, pp. III-V.

304 *Ludwig Feuerbach's Philosophie. Die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart*, Leipzig, Barth, 1882, 87-88, 93-94.

305 *Ibi*, 88-89, 95-101.

306 *Ibi*, 89-93.

umano era congiunto all'indipendenza della natura dall'uomo. In ogni caso egli negava in Feuerbach un vero materialismo suscitando, come è noto, la violenta reazione di Engels che ribadì «la coscienza e il pensiero, per quanto appaiano soprasensibili, sono il prodotto di un organo materiale, il cervello»[307]. Secondo lui Feuerbach aveva sostenuto una posizione simile avendo affermato la priorità della natura sullo spirito e questo già nell'*Essenza del cristianesimo*, come abbiamo ricordato. La sua prudenza nell'uso del termine dipendeva dalle sue riserve verso il materialismo meccanicistico. Al di là della discutibile interpretazione dell'*Essenza del cristianesimo*, è difficile riconoscere nelle relazioni causali indicate da Engels quell'identità sintetica di soggetto e oggetto, proposta da Feuerbach.

Al libro di Starcke tornò a riferirsi Bolin rimarcando la distanza di Feuerbach dal materialismo del passato e del presente. Egli sottolineò la sua prospettiva antropologica secondo cui materia e spirito erano da ricondurre al rapporto fra pensiero e sensazione e questa non era circoscritta, come in Kant, al fenomeno[308]. Anche Jodl cercò di salvare la peculiarità della filosofia di Feuerbach parlando di un «naturalismo» che si sviluppa «in un monismo» capace di abbracciare «tutte le regioni del mondo sperimentabile». Egli avvicinava Feuerbach al suo pensiero, ma nello stesso tempo richiamava lo scritto *Contro il dualismo* in cui vedeva affermata la dipendenza dell'anima dal corpo[309].

L'intreccio fra gli schemi di precomprensione teoretica e i dati testuali inducono alla prudenza. Da un lato può aver ragione Bloch a evidenziare, rispetto a Lange, l'originalità di Feuerbach che ha introdotto nella concezione materialistica la specificità irriducibile dell'uomo[310]. Dall'altro lato tale introduzione non è stata una semplice modifica, ma ha mutato il nucleo della concezione stessa. Feuerbach sottolineerà tale novità fino al termine della sua produzione, quando spiegherà la par-

---

[307] *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886), MEW XXI 277-278, tr. it. Palmiro Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1972², 35.

[308] Wilhelm Bolin, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen mit Benützung ungedrückten Materials*, Stuttgart, Cotta, 1891, 286-89, 47-58. Bolin che, imbattutosi nel libro di Starcke in danese, aveva incoraggiato la sua edizione tedesca, apprezzò in esso l'uso delle fonti e l'approfondimento del rapporto con Kant. Egli ne sottoscrisse la tesi secondo cui Feuerbach era andato oltre il filosofo di Königsberg avendo considerato la sensibilità non più come un limite, ma come la «condizione della conoscenza essenziale» (*ibi*, 287-288).

[309] Jodl, *Ludwig Feuerbach*, 56-67.

[310] Per questa considerazione di Bloch su Feuerbach, cfr. Giuseppe Cacciatore, *Bloch su Feuerbach*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 374, 376.

ticolarità del materialismo tedesco adducendo la scelta della medicina da parte del figlio di Martin Lutero. Alla posizione teorica unirà una prospettiva, legata allo slancio religioso del grande riformatore. Questi è appunto l'argomento di studio di questo periodo.

9. L'essenza della fede secondo Lutero

9.1. *Contesto e genesi dell'opera: «Lutero II»*

Lo studio intenso delle opere di Lutero, dopo la prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, indotto da motivi polemici non si tradusse solo nell'abbondante quantità di citazioni aggiunte nella seconda edizione, bensì anche in una crescente identificazione di Feuerbach con la personalità studiata a tal punto da considerarsi «Lutero II»[311], una autocomprensione nella quale peraltro aveva avuto illustri precursori[312]. Nello scritto *Lutero arbitro fra Strauss e Feuerbach*, pubblicato insieme alle *Tesi preliminari*, nel secondo volume di *Anekdota*, il riformatore era chiamato a stabilire chi fra i due fosse più in linea col suo insegnamento. Firmato «kein Berliner» è stato attribuito con convincenti ragioni da Hans-Martin Sass a Feuerbach, anziché a Ruge o a Marx[313] e riguarda la concezione feuerbachiana del miracolo, giudicata banale da Strauss[314]. In esso Feuerbach replica che la propria interpretazione del miracolo come realizzazione soprannaturale di un desiderio naturale è assai più vicina a Lutero, che aveva presentato la religione come verità «immediata» e quindi naturale. Da qui l'esortazione ai teologi perché imbocchino l'unica via possibile, il «torrente di fuoco (*Feuer-bach*)» che è il purgatorio del presente[315].

Al di là delle motivazioni polemiche, il contesto politico suggeriva un ritorno a Lutero e a quella radicalità riformatrice lumeggiata nel titolo delle *Tesi preliminari*. Ruge aveva rimarcato il significato liberatorio della riforma protestante del nord contro la repressione del sud, forte di elementi mutuati, più o meno direttamente, dal cattolicesimo.

---

[311] Bolin, *Über Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß*, Helsingfors, 1877, 43 e Id., *Ludwig Feuerbach*, 1891, 63.

[312] Cfr. Tomasoni, *Christian Thomasius*, 21.

[313] Sass, *Feuerbach statt Marx*, 109-119.

[314] Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe*, Tübingen-Stuttgart, 1840-41, repr. Frankfurt a.M., 1984, I, 20-21.

[315] MEW I 26-27.

Nel parlare con lui del prossimo libro su Lutero, Feuerbach sottolineava l'esigenza di ritornare al grande riformatore, benché questi avesse soffocato le aspirazioni dei contadini tedeschi. Superando i «limiti del passato» bisognava ricollegarsi al «principio», alla «grande azione nella storia universale». Perciò egli, pur tenendosi lontano dai giornali e dai periodici e vivendo come «anacoreta» a Bruckberg, si sentiva un «buon pratico» e nutriva l'idea di offrire «i principi pratici della filosofia del futuro». È vero che la critica alla religione, come diceva Marx, nell'essenziale era compiuta, ma questo era avvenuto solo in «singole teste pensanti» e non si era ancora tradotto in «verità immediata, universale, popolare». Da qui il senso del suo lavoro. Lo scritto su Lutero non poteva certo rientrare nei periodici, ma questi avrebbe potuto discuterne[316]. Marx in verità ne pubblicò su «Vorwärts» nei mesi di agosto, settembre e ottobre del 1844 vari estratti. L'implicazione larvatamente politica dello scritto non può essere ignorata, come vari commentatori hanno sottolineato mettendo in luce la repressione sempre più forte della censura, che aveva appunto costretto Ruge e Marx ad emigrare[317]. Una coloritura sociale e pratica sembra assumere il discorso iniziale del libro sul «*bisogno* di un Dio», fondamentale nella religione. Se Dio non è un «mero articolo di lusso», ma una necessità, ha a che vedere con la miseria e la mancanza, con la schiavitù e la libertà[318].

Nel dicembre del 1843 Feuerbach doveva apportare le ultime integrazioni e il mese successivo poteva dire di aver terminato[319]. In seguito alle osservazioni del fratello Friedrich egli però tolse la parte finale sul confronto fra cristianesimo e paganesimo lasciandola per una pubblicazione a parte[320]. Dopo vari tentennamenti egli offriva l'opera a Wigand che la pubblicava nel giugno 1844 col titolo *L'essenza della fede secondo Lutero. Un contributo all'"Essenza del cristianesimo"*. Egli

---

[316] A Ruge, metà aprile 1844, GW XVIII 338-339.

[317] Anche per lo scritto su Lutero, Feuerbach temette i tagli della censura, cfr. lettera a Wigand, 30 aprile 1844, GW XVIII 343. Per l'influenza politica, cfr. John Glasse, *Why did Feuerbach concern himself with Luther?*, 380; Id. *Feuerbach und die Theologen: sechs Thesen* 30-31; Heinz Hermann Brandhorst, *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815-1848) unter besonderer Berücksichtigung L. Feuerbachs*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 154-163; Luis Miguel Arroyo Arrayás, *"Yo soy Lutero II". La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1991, 118-127.

[318] GW IX 358. Per la connotazione politica di questo passo, cfr. Arroyo Arrayás, *"Yo soy Lutero II"*, 124.

[319] A Friedrich Feuerbach, 10 dicembre 1843; a Wigand, 2 gennaio 1844, GW XVIII 304, 312.

[320] 22 gennaio, 3 febbraio e, ancora, febbraio 1844, GW XVIII 304, 315, 323.

la giudicava solida e pacata, benché non fosse interamente soddisfatto della forma[321]. Anche nella prefazione alle sue *Opere* egli ne avrebbe sottolineato l'importanza e l'autonomia precisando che non era solo un «contributo», come recitava il titolo, ma aveva un «significato indipendente»: si scuoteva di dosso il filosofo per far emergere l'uomo[322].

9.2. *Bisogno, desiderio e realtà*

L'orientamento cristologico del messaggio di Lutero induce Feuerbach ad approfondire il dinamismo di un Dio in sé che nell'incarnazione diventa Dio «per noi». Il punto di partenza è dato dalla contrapposizione fra *nullità* dell'uomo ed *essenzialità* di Dio o fra *inumanità* e *umanità* della religione in un *aut aut* che non permette vie di mezzo e che corrisponde alla necessità o al bisogno fondamentale. L'esempio che, di nuovo, ritorna è quello della fame in cui l'uomo prova, inizialmente, la sua nullità e, poi, grazie al cibo, il suo appagamento[323]. Nel suo rigore «Lutero è inumano verso l'uomo perché ha un *Dio umano*»[324]. A questo riguardo Feuerbach ha buon gioco ad appoggiarsi ai testi in cui Lutero aveva negato la libertà o il potere della ragione nell'uomo peccatore[325]. Già nel *Leibniz* e nel *Bayle* egli aveva visto culminare nel protestantesimo lo scontro della ragione con la fede. Tuttavia qui l'attenzione si volge al ribaltamento del pessimismo antropologico nell'ottimismo[326] secondo lo schema del bisogno e dell'appagamento. L'insopprimibile tensione verso il superamento del proprio limite o del proprio nulla si rivela nei racconti dei miracoli, secondo un'interpretazione già fatta valere contro Strauss[327]. «Ogni desiderio vuol fare dell'essere un non essere e del non essere l'essere»[328]. L'appello all'onnipotenza divina non è che la conseguenza della negazione dei propri limiti[329]. In tal senso il desiderio sembra svincolarsi da ogni

---

[321] GW XVIII 312, 337, 338, 354.
[322] GW X 188.
[323] GW IX 364-366, 353-361, 361.
[324] GW IX 362.
[325] GW IX, 354, 357, 411. Per l'aggancio ai testi e alla teologia di Lutero, cfr. Arroyo Arrayás, *«Yo soy Lutero II»*, 158-169.
[326] Arroyo Arrayás, *«Yo soy Lutero II»*, 201.
[327] GW IX 381-382.
[328] GW IX 373.
[329] GW IX 369-373.

realtà e allontanarsi dal bisogno fisico. Non è allora legittimo anche quello dell'immortalità o della beatitudine eterna? Anche qui Feuerbach cerca di chiudere la porta a questa possibilità introducendo in una nota successiva la distinzione fra i desideri «legati a oggetti determinati, reali, a scopi e fini umani» e quelli indotti dal cristianesimo[330]. Ci si può qui riallacciare alla distinzione, già sviluppata nell'*Essenza del cristianesimo*, fra il cuore e l'animo. Il problema però del rapporto fra desiderio e realtà ritornerà con insistenza nelle opere successive e, in particolare, nella *Teogonia*. Applicando al desiderio un criterio preliminare di realtà non si elimina la sua carica creativa e utopica?[331] Al di là di questa problematica, la forza del desiderio sembra corrispondere alla negazione iniziale e riaprire la questione della sua importanza nella costituzione dell'energia umana. In tal senso il percorso contorto dell'uomo che nei *Principi* appariva superfluo e innaturale[332] avrebbe un profondo significato.

Il dinamismo del desiderio emerge secondo Feuerbach nella concentrazione di Lutero su Cristo e sul suo essersi fatto uomo. Il passaggio dall'«inumanità» iniziale del "Dio in sé" all'umanità del "Dio per noi" si riflette nell'uomo attraverso l'alternarsi del senso di dipendenza e di libertà che prelude alla descrizione di un analogo dinamismo rispetto alla natura nell'*Essenza della religione*[333]. In verità in una nota si accenna al «senso religioso di dipendenza» e si rimanda il discorso a una «particolare trattazione»[334]. Già nel gennaio del 1844 spedendo il manoscritto dell'*Essenza della fede secondo Lutero* Feuerbach parlava del suo prossimo compito, cioè «il fondamento della religione che sta dietro l'uomo». Il desiderio si sarebbe dunque confrontato con la realtà inumana della natura.

---

330 GW IX 404. Sulla differenza fra bisogno e desiderio, in cui si inserisce l'immaginazione e ci si allontana dal bisogno fino ad esserne svincolati, cfr. già Giulio Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Milano, Mursia, 1972, 234-235.

331 Per questa problematica, cfr. anche Andolfi, *Feuerbach und die Kantische Ethik*, in: *Ludwig Feuerbach und die Zukunft der Philosophie*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 386-87; Id., *Der Sinn der Grenze und der Glaube an die Unsterblichkeit. Die Vorlesungen 29 und 30 über das Wesen der Religion*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 47-51.

332 § 39, GW IX 321, tr. it. SF 256.

333 § 29, GW X 34, tr. it. 71-72.

334 GW IX 408.

9.3 *Sensibilità e fede*

L'orientamento cristologico permette a Feuerbach di ritornare sul tema della sensibilità, che viene contrapposta alla rappresentazione. Mentre questa è sfrenata, ma anche terribile finendo per angosciare l'uomo, come si vede nel caso della morte secondo un cenno che rievoca Lucrezio[335], la sensibilità è limitata e umana. La prima fa sorgere il delitto, la seconda la coscienza. «Anche i sensi accendono il fuoco del desiderio; il loro fuoco è però vivificante», non «distruttivo» come quello che si sprigiona nei pensieri. La rappresentazione rende «misantropi», la sensibilità «amici dell'uomo»[336]. Questa dunque offre un criterio morale e permette di stabilire un collegamento fra il «benessere» (*Wohl*) proprio e quello altrui nell'amore[337]. Anticipando un argomento che sarà sviluppato negli ultimi scritti di argomento morale in un singolare confronto con Schopenhauer[338], si afferma la coincidenza fra il «benessere» o il «malessere» procurato all'altro e la qualità morale buona o cattiva di un'azione: «Ciò che per l'altro è un *beneficio* (*Wohltat*) è rispetto a me, il benefattore, un'azione moralmente *buona*»[339]. Accanto al significato morale, Feuerbach ritorna sul significato ontologico della sensibilità che vede affermata nell'incarnazione: Dio diventa visibile, come il pensiero si fa parola e il gas si trasforma in corpo. Mentre il primo parallelo può trovare appiglio nel prologo giovanneo, il secondo tradisce la prospettiva naturalistica[340].

Tuttavia la novità di questo scritto su Lutero è la rivalutazione della fede[341], non più contrapposta all'amore, come nell'*Essenza del cristianesimo*, bensì considerata «la radice dell'amore»[342]. Sotto l'influenza di Lutero, ma anche in seguito all'allontanamento dall'idealismo, la fede, non è più vista come accettazione di una dottrina, bensì come fiducia animata dalla speranza, che, sull'esempio di Abramo, induce a oltrepas-

---

335 In relazione al tema egli citerà nel 1847 Lucrezio sostenendo che i suoi argomenti sono «tuttora validi», GW X 315.

336 GW IX 377-378.

337 GW IX 403. Giustamente Rütter, *op. cit.*, 52-56 vi ravvisa alla base la struttura dialogica costitutiva dell'uomo.

338 GW XI 76-77, tr. it. 70-71.

339 GW IX 368.

340 GW IX 382-383.

341 Cfr. anche Camilla Salvi, *Feuerbach e il protestantesimo*: «Annali dell'Istituto di Filosofia» (1983), 262, in cui si sostiene pure che la concezione etica sia mutata rispetto all'*Essenza del cristianesimo*.

342 GW IX 393.

sare i limiti del passato e del presente, a vedere al di là delle apparenze, anzi del «muro» e a scorgere l'essere. «Nella fede io sono ente *assoluto*, sono fine in sé (*Selbstzweck*)» e provo la beatitudine dell'essere amato. Solo in seguito a questa certezza posso diventare ente «*relativo*», «mezzo» per l'altro[343]. Come aveva scritto al fratello Friedrich, egli aveva voluto definire la fede come «amore di sé» mettendone in luce l'aspetto positivo[344]. Se nell'*Essenza del cristianesimo* aveva sottolineato la negatività di un atteggiamento ripiegato su di sé, particolaristico, accentuando una critica risalente alla sua prima ricezione dell'idealismo, ora egli esprime un giudizio positivo sulla certezza di sé valorizzando implicitamente l'importanza assegnata da Lutero all'io che nell'atto di fede ha la giustificazione[345]. Benché egli non parli di questa e converta il discorso da soteriologico in ontologico[346], coglie il nesso della fede con la speranza, giacché essa ha a che vedere non «con le cose passate, ma con quelle *future*»[347]: è condizione dell'azione e dell'amore. La connessione fra amore di sé e amore degli altri, felicità e dono diventerà fondamentale negli spunti etici successivi. Qui è il motivo conclusivo grazie al taglio redazionale della parte dedicata al confronto fra paganesimo e cristianesimo che verrà pubblicata solo nel 1846 all'interno del primo volume delle *Opere*. Essa cercherà di dimostrare come l'adorazione di sé da parte dell'uomo sia giunta al culmine col cristianesimo, in cui è venerata non più una proprietà dell'uomo, ma la sua essenza. Di nuovo avranno grande importanza le citazioni di Lutero con applicazioni politiche. Feuerbach ne ricaverà la tesi secondo cui Dio avrebbe creato non il principe o il re, ma l'uomo da cui quelli dipenderebbero[348]. Benché fin dagli inizi del suo percorso egli abbia contestato al cristianesimo la prerogativa di religione assoluta, una traccia di questa concezione rimane nella misura in cui esso appare come l'espressione culminante dell'esaltazione dell'uomo. In questa luce anche il protestantesimo subisce una diversa valutazione. Se prima esso era visto come un compromesso col mondo moderno e una alterazione del cristianesimo originario, qui ne rivela il nocciolo più intimo.

---

343 GW IX 401.

344 GW XVIII 315, 323. Come abbiamo visto, anche nel necrologio per il fratello Eduard aveva sottolineato l'importanza di un certo egoismo naturale, diversamente si cadeva nell'ipocondria che era negativa anche nei rapporti con gli altri (GW IX 348).

345 Per l'approfondimento di questo tema, cfr. Arroyo Arrayás, *"Yo soy Lutero II"*, 207-216.

346 Arroyo Arrayás, *"Yo soy Lutero II"*, 220.

347 GW IX 394.

348 GW IX 414-415.

Un giudizio sull'interpretazione del protestantesimo o del messaggio di Lutero da parte di Feuerbach non può prescindere dal fatto che questi avesse già elaborato la riduzione antropologica del cristianesimo. Da un lato si può notare in lui una certa fedeltà ai testi, nei quali coglie l'insistenza «sull'umanità di Dio in Cristo»[349] e una concezione unitaria dell'uomo nella sua corporeità, risalente alla Bibbia[350]. D'altro lato la dualità di uomo e Dio, da lui riconosciuta in Lutero mediante l'alternativa "aut aut", si dissolve nell'uomo così da vanificare il messaggio del riformatore. Mentre per il riformatore "solo Dio", "solo Cristo", "solo la Scrittura", "solo la parola", "solo la fede" valevano, per Feuerbach tutto viene ricondotto al dinamismo umano[351]. Sintomatica è la scomparsa del tema della croce[352]. Lutero avrebbe potuto riconoscere in Feuerbach quello che aveva denunciato degli eretici in generale, cioè che si vincolavano solo «a un articolo» abbandonando tutto il resto[353]. La riduzione antropologica e l'insistenza sulla sensibilità hanno di nuovo avvicinato il protestantesimo al pietismo. Nella misura in cui il primo è rivalutato in senso antropologico, anche il secondo merita una riconsiderazione dopo le violenti accuse del periodo giovanile. È quello che avverrà con il saggio su Zinzendorf. Si può infine osservare che Feuerbach, pur non avendo dimenticato Calvino e il calvinismo, ha plasmato la sua interpretazione del protestantesimo soprattutto sul luteranesimo. Da qui l'invito di Barth a leggere Lutero nel senso di Calvino onde ovviare al rischio dell'antropologizzazione, presente nel luteranesimo[354]. Anche Feuerbach però stava per introdurre almeno un correttivo alla visione concentrata sull'uomo.

---

[349] Arroyo Arrayás, "*Yo soy Lutero II*", 226.

[350] Udo Kern, *Feuerbachs Begriff der Leiblichkeit und dessen biblischer und lutherischer Hintergrund*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 66-71.

[351] Per questa critica, Maciej Potepa, *Feuerbach und Luther*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 173, 178, 180.

[352] Potepa, *Feuerbach und Luther*, 179; per la distorsione, da parte di Feuerbach di questo tema, nodale nelle sue fonti, cfr. anche Matthias Meyer, *Feuerbach und Zinzendorf. Luterus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik*, Hildesheim, Olms, 1992, 133-135, 166-172, 199. Anche qui (pp. 122-125) peraltro si contesta la riduzione antropologica delle affermazioni di Lutero sulla salvezza, dovuta "solo" a Dio.

[353] Per questo rilievo, Meyer, *op. cit.*, 124.

[354] Per tutto questo discorso e una sua valutazione, rinviamo a Arve Brunnvoll, *Feuerbach, Luther und die Zukunft des Protestantismus*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 148, 156-160.

CAPITOLO OTTAVO

ESSENZA DELLA RELIGIONE E NATURA

1. *Dissidi politici, comunismo e impegno culturale*

Il lavoro sull'*Essenza della religione*, iniziato come abbiamo visto, già durante la stesura dell'*Essenza della fede secondo Lutero*, durò più di due anni. Esso si intrecciò con importanti vicende politiche e familiari. I «Deutsch-französische Jahrbücher», per i quali Ruge e Marx avevano insistentemente chiesto a Feuerbach la collaborazione naufragarono dopo l'uscita del primo numero. Si può qui vedere la fine ultima della sinistra hegeliana. Non solo era mancato l'apporto degli intellettuali francesi, ma erano sorte profonde divisioni fra i responsabili. In particolare si era consumata un'insanabile rottura fra Ruge e Marx[1]. Il primo ne parlò a Feuerbach sottolineando l'ingratitudine del secondo, come pure la sua irritabilità e la sua incapacità a portare a termine i lavori intrapresi. Soprattutto però espresse le sue critiche sui comunisti e sul loro sogno di una «organizzazione» livellatrice che avrebbe reso «partecipi *tutti* gli uomini di questa miseria e oppressione». In tal modo si sarebbe raggiunta la libertà? Gli uomini sarebbero diventati «più umani»? Ruge avanzava le sue perplessità rispetto al «paradiso» atteso dalla rivoluzione e riscontrava nei «comunisti» tale lontananza «dall'umanità e dal vero comunismo» che non v'era attrattiva «né intellettuale», «né sociale» a vivere con loro[2]. Con questa lettera si interruppe il rapporto epistolare fra Ruge e Feuerbach che era stato così intenso nella comune battaglia culturale degli anni 1839-1844. Probabilmente Feuerbach fu urtato dalle accuse personali nei confronti di Marx[3]. Egli non era convinto neppure del giudizio espresso da Ruge sul comunismo. Da una lettera successiva di questi sappiamo che Feuerbach disapprovò la rottura con i «comunisti» che apprezzava «per il loro giusto principio della soppressione della schiavitù» a tal punto da perdonare «il loro misticismo». Naturalmente Ruge vedeva in questo il pericolo di una

---

[1] Per queste vicende, cfr. anche Winiger, *op. cit.*, 229-231.

[2] 15 maggio 1844, GW XVIII 347-349.

[3] Questa è l'ipotesi di Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, 89.

nuova tirannide[4]. Già nel 1843 egli aveva espresso a Bruno Bauer le sue riserve sul «dogmatismo» dei comunisti e, dopo la rottura con Marx, rischiava di fare fronte comune con i "liberi" di Berlino, in particolare proprio con Bruno Bauer che precedentemente aveva esercitato una forte influenza su Marx e dal quale poi questi si era staccato[5].

Di fronte a questi dissidi Feuerbach continuava a mantenere una posizione defilata giacché, come abbiamo visto, non condivideva o, almeno, non abbracciava i mezzi politici diretti e preferiva insistere sulla sua opera di critica religiosa. Tuttavia sentì il bisogno di informarsi. Nell'estate del 1844 egli lesse l'opera del giovane giurista conservatore, ma ben informato, Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*[6] e quella del sarto Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*[7]. Disse di essere stato colpito soprattutto dalla sensibilità, dal desiderio di conoscenza e dalla serietà di questo giovane artigiano che copriva di vergogna i giovani universitari. Ne parlò a Friedrich Kapp, nipote di secondo grado di Christian Kapp, che aveva conosciuto nel 1842 nella casa dello zio a Heidelberg[8] e che sarebbe diventato un suo importante corrispondente epistolare. Questi si trovava a Berlino per completare la sua formazione giuridica e il suo servizio militare e aveva stretto relazioni con scrittori e giornalisti di sinistra. Feuerbach gli preannunciava un capovolgimento politico. Egli, che aveva ammirato il calzolaio di Görlitz, Böhme, e aveva denunciato la vanità della cultura universitaria, vedeva in quel sarto il prodromo di una nuova umanità. Quelli che erano «più in basso» si sarebbero elevati «più in alto», quelli che regnavano avrebbero servito. «Nuove generazioni, nuovi spiriti» sarebbero sorti. Mentre i re si abbassavano a «pietisti», gli artigiani diventavano «atei» «non nel senso dell'ateismo antico, insignificante, vuoto, scettico, bensì di quello moderno,

---

[4] Lettera a Robert Prutz, 14 gennaio 1846, in: A. Ruges, *Briefwechsel und Tagebuchblätter*, Hrsg. P. Nerrlich, Berlin, 1886, I 404.

[5] Per queste vicende e gli ulteriori riferimenti bibliografici, cfr. Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 5-6, 10-18 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 19-20, 26-35].

[6] Leipzig, Wigand 1842. Winiger, *op. cit.*, 369 ipotizza che Feuerbach ne sia venuto a conoscenza attraverso la recensione di Moses Hess comparsa in "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz", edito da Georg Herwegh, che sarebbe diventato sempre più amico di Feuerbach (cfr. GW XIX 33).

[7] Vivis, 1842. Per il significato di queste due fonti nel contesto del dibattito fra realismo e idealismo, come pure fra negatività e positività del socialismo, cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Milano, Franco Angeli, 1983, 132-136, 145-150.

[8] GW XVIII 533.

positivo, efficace, religioso». Questo gli appariva come «risultato del comunismo», che pur non l'aveva perseguito intenzionalmente. La conoscenza di quel movimento, che i due libri gli avevano trasmesso era stata l'«unica esperienza gioiosa» di quell'estate[9]. Al contrario Feuerbach si distanziava da Bruno Bauer e dal suo principio della critica assoluta, che guardava dall'alto «con disprezzo» l'uomo con i suoi bisogni pratici[10].

Positiva risonanza in lui dovette dunque avere la lettera di Marx dell'11 agosto 1844 in cui si esaltavano i *Principi* e l'*Essenza della fede secondo Lutero* come «base filosofica» del socialismo. Marx precisava che questa era almeno una interpretazione dei comunisti, ma indicava pure una serie di elementi che la sostenevano. Anzitutto Feuerbach aveva riportato alla «terra reale» il concetto del genere umano. Inoltre la «parte comunista» dei lavoratori tedeschi aveva dimostrato tale interesse per l'*Essenza del cristianesimo* da frequentare due volte la settimana lezioni su di essa. Si stavano anche preparando due traduzioni dell'opera, una in inglese sotto la supervisione di Engels, l'altra in francese alla quale cooperava il comunista tedesco Ewerbeck[11]. Viceversa Marx criticava i "berlinesi" in termini che sembrano aver suggerito le espressioni usate da Feuerbach con Friedrich Kapp. Essi respingevano il principio del «bisogno pratico» considerando nell'uomo solo la «coscienza» o l'«autocoscienza», non l'amore. Si affidavano alla critica come all'«unico elemento *attivo* della storia» e dall'alto della loro fredda sapienza guardavano con disprezzo l'«intera umanità» come «massa inerte». Marx nominava colui che «per molti anni» era stato suo amico, Bruno Bauer e che ora gli era diventato estraneo[12].

---

[9] A Friedrich Alexander Kapp, 15 ottobre 1844, GW XVIII 398-399.

[10] GW XVIII 397.

[11] GW XVIII 376, 379; sulla scarsa qualità della traduzione francese si era espresso Ruge nella lettera del 15 maggio 1844, GW XVIII 351. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, che ha messo giustamente in rilievo l'importanza di questa lettera e la profonda influenza di Feuerbach su Marx (79-84, 99-102), riconosce che in queste affermazioni si avverte una sopravvalutazione (110, 123). Una tendenza a ridimensionare l'influenza di Feuerbach su Marx è riconoscibile nell'interpretazione di Arndt, *Unmittelbarkeit*, 519-527; *Vernunft im Widerspruch*, 41 secondo il quale il primo nel ricorrere alla sensibilità avrebbe perso il significato dialettico della contraddizione, che il secondo invece avrebbe applicato alla realtà. A questa interpretazione si collega Schmieder, *op. cit.*, 103-127, 128-131, 260 secondo cui Marx avrebbe compreso l'importanza della negazione della negazione e avrebbe riportato le analisi empiriche di Hegel al loro contesto reale. Anche Johnston, *op. cit.*, 164, 188 riduce decisamente l'influenza di Feuerbach sottolineando invece, per la critica religiosa, l'impronta di Bauer e, per la concezione della prassi, quella di Hegel.

[12] GW XVIII 378.

Mentre Marx marcava la sua distanza da Bauer e difendeva Feuerbach, sembrava dimenticare un rilievo che Bauer stesso aveva mosso a Feuerbach e che Marx aveva condiviso, cioè la lontananza del filosofo solitario dalla politica[13]. In verità questo rimane sullo sfondo dell'*Ideologia tedesca* e delle *Tesi a Feuerbach.* Marx però sperava ancora di guadagnarlo alla sua causa[14]. In questo contesto si comprende bene la pubblicazione, da lui voluta, degli estratti dell'*Essenza della fede secondo Lutero* su «Vorwärts», che fu tra l'altro preceduta da due numeri contenenti un articolo di rottura con Ruge[15].

Feuerbach si sentì vicino al «povero» Marx, espulso da Parigi[16], ma non andò oltre. Di Marx avrebbe letto con ammirazione il *Capitale* e ne avrebbe parlato, ancora con Friedrich Kapp, l'anno successivo alla sua uscita[17]. Tuttavia il suo dissenso sui mezzi impiegati, la sua persistenza nell'opera di chiarificazione delle teste e nella critica religiosa, il suo attaccamento all'idea della natura facevano sì che il suo sostegno fosse per il principio come tale, non per un determinato schieramento all'interno di quel movimento così composito che auspicava un radicale cambiamento nella situazione politica e sociale. Ciò è evidente nel caso di Hermann Kriege, chiamato pure «povero Kriege» nella stessa lettera in cui aveva compianto Marx. Entrambi erano stati infatti espulsi da Parigi. Kriege (1820-1850), appassionato ammiratore di Feuerbach, gli aveva già fatto visita nel 1842. Vi era ritornato verso la fine del 1844 col proposito di avvicinare il pensatore al movimento politico che si formava attorno a Marx e a Engels. Questi, che riteneva Kriege un «magnifico tipo di agitatore», aveva sperato di indurre, attraverso di lui, il filosofo a un viaggio in cui avrebbe potuto stringere con loro rapporti più diretti[18]. Kriege era entrato in amicizia non solo con Ludwig Feuerbach, ma anche con i suoi amici e parenti, in particolare con sua sorella Elise[19]. Egli aveva ulteriormente informato Marx, Engels e Hess

---

[13] Cfr. Zvi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of B. Bauer on Marx's Thought*, The Hague, Nijhoff, 1977, 206-07.

[14] Cfr. ancora la lettera del 22/26 febbraio 1845, MEGA III 1 266-267. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, 90, 99-102 ha documentato in questo periodo in cui Marx passa al comunismo, un suo avvicinamento a Feuerbach. Tale avvicinamento poteva avere anche uno scopo tattico.

[15] *Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform"*, von einem Preussen: «Vorwärts» nn. 63/64 del 7.10 agosto.

[16] A Wigand, 7 febbraio 1845, cfr. anche lettera al fratello Friedrich, febbraio 1845, GW XIX 5, 7.

[17] 11 aprile 1868, GW XXI 347.

[18] Lettera sopra citata del 22/26 febbraio 1845, MEGA III 1 266-267; cfr. GW XIX 436.

[19] Cfr. la lettera scrittale prima della partenza per l'America, GW XIX 441-442.

delle simpatie di Feuerbach per il socialismo. Tuttavia a Bruxelles si trovò in disaccordo con loro. Prima di partire per l'esilio in America, scriveva a Feuerbach sentendosi in sintonia con lui sia nella critica ai «mezzi dei socialisti per l'attuazione delle loro idee», sia nell'appello alla natura. Accusava Marx di risolvere «tutti i rapporti religiosi» in «rapporti reali», di porre al primo posto la lotta contro la proprietà e di non voler sapere nulla della «traduzione dell'ateismo nell'umanesimo» poiché avrebbe sostenuto: «Chiarite alle persone il loro bisogno fisico e le sue ragioni e il sudiciume religioso cadrà da sé». Viceversa Kriege diceva di capovolgere quella tesi e di ritenere che se si toglieva alle persone la religione, «nulla» sarebbe stato più «sacro» per loro, avrebbero guardato alla realtà e avrebbero rivolto alla rivoluzione l'energia che finora era stata relegata nell'astrazione. Kriege confessava di essere stato condotto al «comunismo» dall'«ateismo» e di averlo verificato anche con «tutti» quelli che aveva frequentato. Riecheggiando un'espressione di Feuerbach, aggiungeva che, una volta lavati gli occhi «nell'acqua della ragione naturale», non si potevano temere ricadute[20]. Al di là dei dissensi politici Kriege parlava poi del luogo solitario in cui si trovava a Blankenberg e della natura: «La natura grandiosa al di fuori mi spingeva dentro nella mia propria natura, e questa mia propria natura si risolveva del tutto in un unico grande amore umano. Io mi sentivo in armonia con la natura e con l'umanità». Queste parole si univano all'appello a Feuerbach perché venisse al suo «cuore palpitante» e al giudizio secondo cui il lavoro silenzioso di quel «genio» faceva effettivamente progredire l'umanità[21]. È difficile pensare che tutto questo discorso non abbia avuto una positiva ricezione da parte di Feuerbach. Questi continuò a seguire le esperienze del giovane in America e a corrispondere con lui fino al suo ritorno in occasione della rivoluzione nel 1848[22].

Anche Moses Hess e Karl Grün presentavano nel 1845 la rivendicazione feuerbachiana delle proprietà divine al genere umano e la sua esaltazione dell'amore come i principi del socialismo[23]. Contro tutti

[20] 18/19 aprile 1845, GW XIX 20-21.

[21] GW XIX 18, 20.

[22] Cfr. GW XIX 33, 49, 112-123 (qui Kriege dice parlando degli Stati Uniti: «La nostra repubblica in tutta la sua essenza è atea», cioè ha come Dio il popolo, a prescindere da ciò che ciascuno crede privatamente; aggiunge inoltre di intendere l'ateismo come Feuerbach, cioè come il «cristianesimo giunto a compimento», pp. 115-116; l'esaltazione dell'America lascerà Feuerbach stupefatto, cfr. GW XIX 125), 171.

[23] Moses Hess, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt 1845, in: Hess, *Sozialistische Aufsätze*,

questi Marx ed Engels presero posizione esplicita attaccando un comunismo fondato sull'amore e sull'umanità[24]. Dietro stava l'ombra di Feuerbach, come si può vedere dall'*Ideologia tedesca*, che si apre criticando appunto lui e chiude con i "veri" socialisti. Tuttavia lo scritto, come pure le *Tesi a Feuerbach* non comparvero allora e furono note molto tempo dopo la sua morte.

Dal canto suo Feuerbach aveva iniziato il lavoro per l'edizione complessiva delle *Opere*. L'idea, che sembra dapprima aver provocato resistenze in lui[25], era venuta da Wigand, editore avveduto e progressista che, accanto a solide opere di consultazione scientifica, pubblicava periodici e scritti destinati a suscitare discussioni e contestazioni. Le *Opere* di Feuerbach sarebbero entrate nelle biblioteche. Egli si era mosso già nel 1843 e Ruge l'aveva sostenuto incoraggiandolo e dicendogli che Marx era favorevole[26]. Nell'anno successivo le condizioni si definirono. Wigand comperò dall'editore precedente i diritti e le giacenze delle opere storiografiche, ancora consistenti. Per i *Pensieri sulla morte e l'immortalità* Feuerbach pensò a una edizione profondamente rinnovata che, oltre a corrispondere al suo nuovo punto di vista, eludeva questioni di diritti[27]. Il primo volume delle *Opere* sarebbe uscito nel 1846. Al di là della speranza di liberarsi dalla necessità economica di essere un «giornaliero» della penna alle prese con i periodici[28], Feuerbach fu spinto a riconsiderare il proprio passato e a vedere «la

---

Hrsg. Theodor Zlocisti, Berlin, Welt-Verlag, 1921, 200, 203, tr. it. C. Cesa, in: *La sinistra hegeliana. Testi scelti da K. Löwith*, Bari, Laterza 1960, 37, 40; Karl Grün, *Fortschritt und Entwicklung. Neue Anekdota* (1845) e *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, in: Hess, *Sozialistiche Aufsätze*, 101-102, 124-125. È significativo riguardo a Grün ricordare che la sua biografia su Feuerbach sarà apprezzata da Freud per aver presentato l'uomo che diceva di stimare di più fra i filosofi (cfr. per questa notizia, Gödde, *op. cit.*, 90).

[24] Cfr. la circolare contro Kriege, la dichiarazione contro Grün e le critiche ai "veri socialisti", MEW IV 4-7, 12-14, 37-39, 227-247, 259, tr. it. F. Codino, *Opere*, VI, Roma, Editori Riuniti, 1973, 38-42, 47-49, 73-74, 264-290, 589. Kurt Koszik, *Die Bedeutung des Jahres 1845 für den Sozialismus in Deutschland*: «Annali G. Feltrinelli» 1963, ha osservato che fino a questo momento i termini di comunismo e socialismo avevano ancora contorni vaghi (516-517) e tuttavia il "vero socialismo" di Grün e Hess si distingueva per l'importanza data alla cultura (514) e per un uso flessibile dei principi (520). Johnston, *op. cit.*, 179-183 vede in Feuerbach un modello alternativo di società rispetto a quella prospettata da Marx poiché sarebbe «estensiva» anziché «inclusiva» (179) e lascerebbe spazio alla diversità e alle relazioni interpersonali. A questa diversità si sarebbe poi aggiunto con maggior evidenza il rapporto con la natura e i limiti da lei costituiti (183-187, 209-211, 297).

[25] Cfr. a Kapp, 26 marzo 1844, GW XVIII 332. Per tutta la vicenda, cfr. dettagliate informazioni in Winiger, *op. cit.*, 226-228, 238, 368.

[26] 19 agosto 1843, GW XVIII 280.

[27] GW XVIII 325, 326-327.

[28] GW XVIII 332.

genesi involontaria e l'evoluzione, quindi la giustificazione» del suo punto di vista presente[29]. Se in questo intento, i *Pensieri sulla morte e l'immortalità* subirono una profonda alterazione, anche gli altri scritti presentano modifiche e aggiunte, che tradiscono la diversa prospettiva. Inoltre comincia a stabilirsi un criterio ermeneutico, basato sull'evoluzione che diventerà canonico e trova nei *Frammenti per caratterizzare il mio "curriculum vitae" filosofico* un appoggio importante. Infine la prefazione alle *Opere* torna sul senso del proprio impegno in relazione al dibattito politico-sociale intrecciando un dialogo fittizio con un interlocutore che gli rinfaccia di occuparsi di «testa e cuore», mentre il male sta «nello stomaco dell'umanità». «A che giova ogni chiarezza e sanità della testa e del cuore se lo stomaco è malato, se è rovinata la base dell'esistenza umana?». Il finto interlocutore ricorda una delinquente, «simbolo dell'attuale società umana», che avrebbe confessato di sentire i cattivi pensieri risalire dallo stomaco. Osserva poi la disuguaglianza fra quanti possiedono tutto e quanti non hanno «ciò che è più necessario nel loro stomaco» e conclude giudicando «robaccia inutile» quello che «non si occupa immediatamente di conoscere e togliere questo male fondamentale», come appunto gli scritti di Feuerbach. All'obiezione l'autore replica che «molti mali, anche mali dello stomaco» hanno il loro fondamento soltanto nella testa[30]. Di questi e delle malattie del cuore egli si è proposto la conoscenza e la cura. Ha dunque perseguito il suo intento con tenacia nella convinzione che i suoi scritti del passato potessero essere concime fertile per le produzio-

---

[29] Cfr. *Vorwort*, GW X 188, 183.

[30] GW 189-190. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, 121-122 vi ha visto una oscillazione fra il riconoscimento del primato da assegnare alle condizioni economiche e la tenacia nel perseguire il compito di chiarire l'alienazione teoretica. Viceversa Sass, *Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie*, 268, 271-272 sottolinea il proposito di Feuerbach, rivolto alla formazione di una nuova coscienza, dalla quale verranno anche nuove istituzioni e vi vede un'anticipazione delle idee di Erich Fromm. Sulla priorità del cambiamento nella coscienza e sul rilievo dato alla dignità dell'uomo, ma anche alla natura cfr. anche von Gagern, *The puzzling pattern of the Marxist critique of Feuerbach*, 154-156. Per la difesa della posizione di Feuerbach che non si sarebbe lasciato imbrigliare in una logica partitica, quale era sostenuta per es. da Engels, e sarebbe stato fedele al suo compito di filosofo imprimendo alla prassi un significato umano, non riducibile alla dimensione economica o tecnica, cfr. Reitemeyer, *Zur aktuellen Bedeutung des junghegelianischen Programms zur Verwirklichung der Philosophie*, in: *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, Hrsg. Braun, 84-86; Ead., *Umbruch in Permanenz*, 156-165, 176-177. Egli peraltro non si sarebbe ritirato nella contemplazione, ma avrebbe continuato a credere nella "perfettibilità" umana, cfr. Ead., *Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität*, Hrsg. Jaeschke, 53-56. Maihofer, *Konkrete Existenz*, 267-269 ha visto nella concezione feuerbachiana della persona come relazione una differenza rilevante rispetto a Marx anche per quanto riguardava l'emancipazione umana.

ni future. In tal modo ribadisce le sue scelte senza trascurare il legame con le esigenze e gli sforzi per il miglioramento dell'umanità. Questo legame emergerà nei lavori preparatori dell'*Essenza della religione*.

2. *Morte, amore e famiglia*

Nell'autunno del 1844 la piccola Mathilde di due anni e mezzo era colpita da improvvise convulsioni e nell'arco di una settimana, il 28 ottobre, moriva. Feuerbach esprime il suo dolore di padre per quell'evento incomprensibile nella lettera alla moglie dell'amico Kapp, Emilie: «In questi casi domina sugli uomini solo un potere cieco, freddo, privo di sentimenti, al quale è altrettanto indifferente colpire una persona degna o indegna, come alla pietra è indifferente se cade su un ceppo o su un uomo [...] Esso calpesta la gemma ancor prima che sia fiorita».[31] Rispetto a questi toni dietro cui si può avvertire quella natura non umana, di cui parlerà l'*Essenza della religione*, colpisce la fermezza della madre di Feuerbach, Wilhelmine Tröster, che seguì con apprensione la malattia della nipotina[32]. Qualche mese prima, nell'agosto di quell'anno, aveva scritto nell'album della figlia Elise: «Un saldo baluardo è il nostro Dio!».[33]

In questo periodo giunse anche al culmine la vicenda sentimentale di Feuerbach con Johanna Kapp (1824-1883), figlia dei suoi amici più intimi, Christian ed Emilie Kapp. Più giovane di venti anni, brillante e portata all'arte, aveva cominciato ad avvicinarsi a lui nel 1841, quando il filosofo era in visita a Heidelberg da quegli amici. Vari episodi l'avevano confermata nella convinzione di essere corrisposta. A Pentecoste nel 1845 Johanna confessò alla moglie di Feuerbach, Bertha, di amare suo marito e lasciò intendere che questi ricambiava i suoi sentimenti. Seguì una crisi familiare in cui Bertha si dichiarò pronta alla separazione. Feuerbach, dopo aver ammesso il suo amore per Johanna, si decise per la moglie e la famiglia[34]. La scelta appare significativa se si tien presente sia la precedente relazione con Anna Eleonore Boss, sia l'esempio del padre. Johanna Kapp rimase fedele al suo sentimento e non si sposò, pur avendo avuto vari pretendenti fra cui lo storico del-

[31] A Emilie Kapp, 2 novembre 1844, GW XVIII 407.
[32] Cfr. le lettere alla madre, GW XVIII 400-403, 403-406.
[33] Sass, *Ludwig Feuerbach*, 101.
[34] Lettera a Bertha, 22 luglio 1846, GW XIX 78.

la letteratura, August Heinrich Hoffmann aus Fallersleben e Gottfried Keller[35].

3. *Le critiche all'antropologia di Feuerbach*

Nell'anno 1844 uscirono importanti critiche a Feuerbach che lo amareggiarono[36], ma lo spinsero anche a modificare la sua concezione complessiva.

3.1. *Constantin Frantz contro il soggettivismo*

Un libro che si fondava su principi assolutamente diversi, ma non mancava di cogliere i punti deboli di Feuerbach fu quello del giovane Constantin Frantz (1817-1891) che divenne noto per l'attività giornalistica e politica. Esso trattava il tema dell'ateismo e seguiva il procedere dell'*Essenza del cristianesimo*, ma nello stesso tempo attaccava i principi antropologici che ne erano alla base. Anzitutto respingeva la concezione dell'autocoscienza, in base alla quale l'oggetto era riflesso del soggetto e questo finiva per diventare assoluto. Come già Julius Müller e Zeller, Frantz vi vedeva il principio del soggettivismo che isolava l'io dal mondo facendone colui che costruiva tutto da sé. Viceversa l'uomo era limitato e aveva avuto inizio. In proposito bisognava ritornare all'idea kantiana secondo cui il nostro conoscere era limitato. Una filosofia trascendentale però non poteva reggere senza l'assunto di un oggetto trascendente. Da qui l'importanza del mondo, ma ancor più di Dio[37].

Mentre Frantz si ricollegava al pensiero morale di Kant, lamentava che questi avesse negato l'intuizione intellettuale, fondamento e condizione per un effettivo conoscere[38]. In tal senso Fichte e Schelling avevano dato un decisivo contributo[39]. Viceversa Hegel con la sua

---

[35] Per queste vicende la fonte principale è Bolin, SW XII 100-107, che ha anche attinto a materiale non più accessibile. Inoltre l'epistolario dal 1841 al 1845 (GW XVIII e XIX) rivela la particolare attenzione di Feuerbach per Johanna; cfr. anche GW XVIII 467-469; Winiger, *op. cit.*, 243-245.

[36] Cfr. lettera a Wigand, 27 gennaio 1845, GW XIX 4.

[37] Frantz, *op. cit.*, 1-3, 7, 9, 99, 105. L'accusa di soggettivismo sarà spesso ripetuta. Si veda, per es. Bockmühl, *op. cit.*, 154-156, 270.

[38] Frantz, *op. cit.*, 6, 8, 11.

[39] *Ibi*, 11, 108, 120.

enfasi sul concetto aveva perso di vista questa verità e dato origine all'«istupidimento» di cui Feuerbach costituiva l'esempio. Certamente questi era caduto nel sensualismo, ma l'aveva anche mescolato con i presupposti hegeliani, formando una mistura letale[40]. In antitesi Frantz proponeva di rivalutare l'intuizione intellettuale come rapporto attivo fra conoscente ed essere, in cui il soggetto si donava e sperimentava la sua libertà insieme a una resistenza[41]. Nel descrivere tale esperienza egli parlava del percepire o del sentirsi spinti[42], tuttavia criticava ogni spiegazione sensistica poiché questa a sua volta rinviava all'interrogativo: «Ma da dove Feuerbach sa che le cose sensibili hanno realtà, che esse *sono* al di fuori della coscienza?»[43]. A rigore non avrebbe potuto parlare di una natura come totalità, bensì soltanto di una somma di enti naturali[44]. I suoi presupposti realistici erano infondati. Mentre Zeller alla insufficienza del principio empirico aveva contrapposto il pensiero necessariamente orientato all'assoluto, Frantz diceva di ammettere con Feuerbach l'impotenza dei concetti o della sola ragione, ma rinviava a Jacobi che aveva fatto discendere tale certezza dalla fede[45]. Egli toccava dunque una problematica che anche Feuerbach aveva avvertito e cercato di risolvere mediante il ricorso all'immediatezza. Per Frantz tuttavia questa non poteva identificarsi con la sensibilità.

Secondo lui, anche il rapporto fra soggetto e predicati era stato affrontato in modo poco convincente. Se il primo veniva conosciuto attraverso i secondi, non coincideva però con essi. Un uomo poteva essere statista, padre e molto di più. Rispetto a Dio poi si usavano predicati umani, ma anche altri predicati, propri della divinità, come l'aseità, mediante i quali si esprimeva un sentimento di dipendenza. Infatti era proprio della religione sentirsi assolutamente vincolati, dominati e insieme assolutamente liberi[46]. Ciò era paradossale, ma la libertà non aveva a che vedere con la ragione. Questa anzi, assunta come unico criterio, portava alla visione del mondo come una macchina[47].

---

[40] *Ibi*, 6, 104, 112.

[41] *Ibi*, 4, 103.

[42] *Ibi*, 8: «attraverso ciò [la presenza della volontà assoluta] il sé si sente spinto»; 103: «[...] sperimentiamo la sua esistenza [della libertà] per il fatto che nell'agire percepiamo una resistenza».

[43] *Ibi*, 103.

[44] *Ibi*, 129, cfr. 7.

[45] *Ibi*, 103.

[46] *Ibi*, 104-106, 106-108, 110, 114, 122, 125.

[47] *Ibi*, 110, 120-121. Anche Bockmühl, *op. cit.*, 179-182, 196 vede rovesciarsi il soggettivismo in un naturalismo che ignora le mediazioni storiche e politiche.

Il contrasto fra dipendenza e libertà spiegava il dinamismo storico delle religioni. Al riguardo Frantz contestava a Feuerbach di aver seguito un metodo «non storico» avendo fatto ricorso a motivi psicologici validi per sempre[48]. Ciò era evidente per esempio nel caso degli Ebrei. «Al nostro eroe dell'umanità era sembrata un'inezia attribuire a un popolo che per la sua fede ha sofferto più di chiunque altro nell'antichità e al quale noi dobbiamo più che a chiunque altro, l'egoismo come principio fondamentale»[49]. Al contrario la caratteristica degli Ebrei era stata «la coscienza dell'assoluta dipendenza», che Schleiermacher, nonostante la sua asprezza verso di loro, aveva poi erroneamente applicato al cristianesimo[50]. In questo piuttosto si era affermata la libertà grazie alla sua origine soprannaturale[51], tuttavia tale libertà era comprensibile in relazione alla dipendenza. Questa spiegava anche i fenomeni patologici della religione, come la superstizione e il timore degli spettri. Pur in modo errato, essi dimostravano come l'uomo si sentisse dominato da poteri assoluti. In questo sentimento si poteva ricercare l'origine della coscienza[52].

Al di là delle accuse e delle abissali differenze fra i due, non si possono ignorare le sollecitazioni. Frantz aveva sottoscritto l'inconciliabilità di religione e ragione e, schierandosi con la prima, aveva persino difeso le guerre di religione che facevano «onore all'umanità» poiché era «mille volte più onorevole combattere per la propria *fede* che, per esempio, per l'*oppio* o per il *cotone*»[53]. Aveva accusato Feuerbach di essersi lasciato ancora condizionare dalla teologia nella sua interpretazione della religione. Aveva anche insinuato che la sua concezione negativa dell'immortalità dell'anima era venuta da Hegel che l'aveva «ignorata». Aveva criticato la mistificazione della scienza che all'individuo garantiva un'immortalità ben poco allettante. Aveva infine presentato in una luce ben più positiva Schelling per il suo discorso sulla libertà[54]. Eppure Feuerbach stesso stava scoprendo il dinamismo della religione mediante la polarità di dipendenza e libertà e si apprestava ad

---

[48] Frantz, *op. cit.*, 116-117, 127.
[49] *Ibi*, 135.
[50] *Ibi*, 134-135.
[51] *Ibi*, 117-119.
[52] *Ibi*, 108-110, spec. 108: «Se in verità non ci fossero forze naturali, che mai si mostrano con chiarezza, bensì operano oscuramente e misteriosamente, non ci sarebbe neppure una credenza negli spettri».
[53] *Ibi*, 143-144, 120.
[54] *Ibi*, 140, 138, 120.

abbozzare un'evoluzione storica. Non avrebbe certamente sottoscritto l'idea di Frantz secondo cui la religione dava origine alla storia[55], ma non abbracciava neppure quella di Marx secondo cui era un fenomeno dipendente dalle condizioni socio-economiche. La discutibile etimologia del termine "religio" in Cicerone, a cui Frantz alludeva[56], stimolava a una riflessione generale sulla sua «necessità», una questione sollevata dal teologo Müller e qui riproposta[57]. Nello stesso periodo anche Zeller, stimolato dalle riflessioni di Feuerbach, coglieva il dinamismo del sentimento di dipendenza che poteva spiegare le prime manifestazioni della religione, ma anche la sua evoluzione storica[58]. Questi temi avrebbero giocato un ruolo importante nell'elaborazione dell'*Essenza della religione.*

3.2. *Georg Friedrich Daumer contro l'antropologismo*

Al libro di Frantz si collegò il vecchio amico Daumer nel suo feroce attacco in cui lasciava trasparire il suo risentimento per la recensione che Feuerbach aveva scritto al suo libro sul culto a Maria due anni prima[59]. Egli osservava che l'autore dell'*Essenza del cristianesimo* aveva ribadito la sua tesi con la seconda edizione dell'opera, con i *Principi* e con lo scritto su Lutero, ma aveva sortito uno strano effetto: l'idolo gettato a terra e calpestato era «risvegliato a nuova vita proprio dai suoi colpi». In proposito egli riprendeva le critiche mosse alla sua spiegazione dell'autocoscienza umana. La somiglianza indicata da Feuerbach fra la relazione con Dio e quella fra uomo e donna lo portava a una conclusione paradossale e provocatoria. Se infatti Dio non era che l'essenza umana, l'uomo di Feuerbach era un «onanista», destinato ad avere «il proprio appagamento non fuori di sé, bensì in sé»[60]. Al di là della chiusura che ne derivava, Daumer biasimava l'arroganza.

Egli richiamava le pagine introduttive dell'*Essenza del cristianesimo* in cui Feuerbach aveva proclamato l'universalità e infinità della coscienza umana rispetto a quella dell'animale. Ricordava pure che in esse l'uomo era stato assunto come criterio di verità e moralità, ma in

---

[55] *Ibi*, 117.
[56] *Ibi*, 122.
[57] *Ibi*, 113,122-123.
[58] Zeller, *Über das Wesen der Religion*, 406-407.
[59] Daumer, *Der Anthropologismus und Kritizismus*, 103-104, 105, 114.
[60] *Ibi*, 1-2, 3.

tal caso si chiedeva come si potesse impedire a un uomo di torturare un animale se ne ricavava piacere. La sua conclusione era che «questa morale fondata sull'uomo» fosse «una vera morale diabolica»[61]. Egli esaminava poi la pretesa superiorità assegnata all'uomo nei *Principi*, in cui la presunta universalità e illimitatezza dei sensi umani era giustificata col fatto che questi si spingessero oltre i bisogni e lo stomaco non fosse limitato a un genere di alimenti, né «affetto da quel furore vivace con cui l'animale si getta sulla sua preda»[62]. Daumer negava che gli animali avessero sensibilità solo per qualcosa di determinato e di legato ai loro bisogni. Piuttosto era l'uomo che, a causa della civilizzazione, subiva menomazioni alla sua facoltà percettiva. In proposito bastava confrontarla con la sua condizione naturale quale era stata mostrata da Kaspar Hauser, il caso che Daumer aveva personalmente seguito[63]. Inoltre l'universalità dello stomaco umano era eguagliata da altri animali, come il maiale, che dimostravano almeno altrettanta capacità di digerire i più svariati cibi. In ogni caso essa non era garanzia contro la voracità: bastava vedere un uomo affamato. Viceversa un gregge al pascolo era simbolo di tranquillità. Del resto solo l'uomo era capace di rimpinzarsi fino a morire, mentre gli animali erano «molto più ragionevoli e moderati». Inoltre quella presunta universalità era davvero una prerogativa positiva? L'uomo infatti non si era «limitato, come gli esseri più miti e pacifici della creazione, all'alimentazione vegetale», ma «alla stregua dei crudeli rapaci» aveva voluto nutrirsi di carne, anzi aveva consumato perfino carne umana. La presunta superiorità assumeva piuttosto i tratti della violenza e sopraffazione, mentre gli animali avevano comportamenti di fedeltà assai nobile[64].

Daumer si soffermava poi sui rapporti stabiliti da Feuerbach fra rappresentazione e sensibilità e trovava che il suo discorso non era coerente con i propositi di un «riformatore del mondo»[65]. Se, come Feuerbach diceva nello scritto su Lutero, la beatitudine esisteva «solo nella fantasia, non nella realtà, solo nella rappresentazione del possesso, non nel possesso stesso»[66], perché privare gli uomini di tale rappresentazione? La sua filosofia che pretendeva di riportarli alla cruda realtà conduceva «nel deserto, nel monastero» ed era peggiore di quelle esposte dagli

---

[61] *Ibi*, 8-9, per i passi dell'*Essenza del cristianesimo*, cfr. GW V 28-29, 34, tr. it. 25-26, 29.
[62] § 54, GW IX 335-336, tr. it. SF 271.
[63] Daumer, *Der Anthropologismus und Kritizismus*, 11-13.
[64] *Ibi*, 14, 18-20.
[65] *Ibi*, 21.
[66] GW IX 357.

«spregiatori del mondo»[67]. Inoltre una beatitudine legata alla mancanza, cioè al desiderio rifletteva una situazione contraddittoria. Eppure Feuerbach esaltava la sensibilità, che pure aveva a che fare con la realtà e il presente. L'incoerenza era radicata «profondamente nell'essenza di questo stesso filosofare antropologico»[68].

Infine il vecchio amico contestava il rapporto negativo fra l'oggetto di culto e il soggetto, che aveva rappresentato il fondamento della critica di Feuerbach al suo scritto sul culto a Maria, come ricordava esplicitamente[69]. Se quanto si attribuiva all'oggetto era tolto e negato per il soggetto, perché il culto a Maria vergine era praticato nella castità? Feuerbach aveva visto nella Trinità l'oggettivazione dei rapporti familiari, ma anche i pagani li avevano attribuiti alle loro divinità. Perché questi non avevano assunto comportamenti negativi verso la natura umana? L'eco delle obiezioni di Zeller non solo alla dottrina trinitaria, ma anche alla doppia misura usata per il paganesimo e il cristianesimo è evidente. Daumer osservava anche che la presunta disumanità, propria di ogni religione, non si riscontrava in alcune popolazioni miti dell'America[70]. Gli attributi propriamente divini non erano quelli di cui l'uomo si era privato, bensì quelli che non possedeva, come dimostravano i Greci chiamando immortali i loro dei. In verità dietro la tesi di Feuerbach secondo cui Dio era una proprietà umana alienata stava la presunzione dell'uomo come essere perfetto e divino.

Le accuse di Daumer colpirono Feuerbach anche per il rapporto di amicizia che con quello aveva avuto tutta la sua famiglia. Esse però toccarono anche aspetti ai quali questi era particolarmente sensibile, come l'accusa di arroganza verso la natura e gli animali, la critica all'uomo di ergersi a divinità o ancora il confronto con le altre religioni. Sono argomenti che egli affonta proprio in questo periodo.

4. L'Unico: *il dibattito provocato da Stirner*

4.1. *La critica al prete laico e all'idealista*

La critica più incisiva a Feuerbach fu però quella di Max Stirner (pseudonimo di Johann Caspar Schmidt, 1806-1856), che aveva avuto

---

[67] Daumer, *Der Anthropologismus und Kritizismus*, 21.
[68] *Ibi*, 27, 22-23.
[69] *Ibi*, 103-104.
[70] *Ibi*, 102-110.

una solida formazione hegeliana, quasi parallela a quella di Feuerbach. Nel ginnasio aveva avuto come rettore l'hegeliano Georg Andreas Gabler (1786-1853), poi, nell'autunno del 1826, si era immatricolato come studente di filosofia nell'università di Berlino, che Feuerbach aveva lasciato da pochi mesi. Lì aveva frequentato i corsi di Hegel e di Marheineke, in seguito, nell'autunno del 1828, di nuovo come Feuerbach, si era trasferito all'università di Erlangen dove aveva seguito, fra l'altro, i corsi di Christian Kapp[71]. La sua successiva esperienza pedagogica come insegnante in un collegio femminile si sarebbe riversata nei suoi scritti e nella richiesta di una educazione che non si fondasse sulla docilità e l'imposizione di modelli estranei[72]. Negli anni 1842-1843 aveva condiviso le istanze dei giovani hegeliani, ma soprattutto le esigenza di libertà fatte valere da Edgar e Bruno Bauer propugnando una sorta di democrazia estrema[73]. La vera rottura però avvenne nell'autunno del 1844, quando pubblicò, presso lo stesso editore Wigand, il libro *L'unico e la sua proprietà*[74] che destò subito sensazione e interesse, pur provocando poi marcate prese di distanza. Friedrich Engels ne scriveva a Marx il 19 novembre 1844 riconoscendo che Stirner aveva ragione nel respingere l'«uomo» di Feuerbach, «almeno quello dell'*Essenza del cristianesimo*», poiché era «derivato da Dio» e «circonfuso da un'aureola teologica di astrazione». Inoltre giustamente attaccava il socialismo di Hess, ancora inficiato di idealismo e ostile all'empirismo, come pure all'egoismo. Tuttavia Engels non poteva sorvolare sulla negazione di ogni socialismo e comunismo e giudicava l'egoismo di Stirner, come l'utilitarismo di Bentham, un'espressione dell'individualismo borghese[75]. Su questa linea i suoi giudizi e quelli di Marx divennero sempre più critici[76]. Anche Feuerbach, pur riconoscendo di essere un obiettivo polemico accanto a Bruno Bauer, apprezzò inizialmente l'opera come «estremamente spiritosa e geniale». Poco dopo la sua uscita, ne

[71] Per l'insistenza su questa formazione hegeliana, cfr. Lawrence S. Stepelevich, *Stirner contra Feuerbach*, in: *Ludwig Feuerbach und die Zukunft der Philosophie*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 645.

[72] Cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 41-42.

[73] Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, in: Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, 336, 338-341, 343-344, 351.

[74] Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig, Wigand, 1845 (la data è chiaramente posteriore all'effettiva uscita del libro). Per la svolta rappresentata dall'opera anche nel percorso di Stirner, cfr. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, 344.

[75] MEW XXVII 11-12, tr. it. A. Manacorda, *Opere* XXXVIII, Roma, Editori Riuniti, 1972, 12.

[76] Già il 20 gennaio 1845, l'iniziale impressione positiva viene ridimensionata, cfr. MEW XXVII 14.

riferiva il contenuto al fratello Friedrich dicendo che Stirner accusava lui «come tutti gli antropologi» di ricadere nel cristianesimo, giacché l'uomo sarebbe stato «un ideale, un pensiero, un Dio in senso antico». Trasferendolo anzi «*entro* l'uomo» avrebbe provocato una situazione «ancor più straziante». Avrebbe sì «eliminato il soggetto Dio», ma avrebbe lasciato sussistere la «santità» dei predicati, «la santità della eticità» convalidando la religione come «obbligazione». Così, secondo Stirner, Feuerbach e quanti la pensavano come lui erano ancora «preti», esponenti della «gerarchia», ossia «della supremazia esercitata dai pensieri». Viceversa l'unico era norma a se stesso, rigettava ogni comunità come «concetto astratto» e si univa agli altri solo per affermare il suo potere. Feuerbach concludeva, sorprendentemente, questo resoconto al fratello dicendo: «Tu vedi che, in fondo, non è nient'altro se non ciò che vogliamo noi. Io gli do ragione fino a questo punto, ossia che *essenzialmente non* colpisce *me*». Pensava dunque già a una replica di chiarificazione e, di nuovo, ribadiva che era lo scrittore «più geniale e più libero» che avesse mai conosciuto[77]. Qualche giorno dopo, probabilmente in seguito a una lettura più approfondita, Feuerbach diventava più critico. Pur ripetendo che si trattava di un intervento «geniale», definiva «estremistico, unilaterale, fissato in modo non vero» quell'egoismo proposto, mentre considerava frutto di «pura incomprensione, leggerezza o vanità» la polemica contro se stesso. Egli giungeva addirittura a supporre che Stirner avesse voluto «farsi un nome a spese del suo nome». Ricordava infine che per Stirner l'amore proposto da lui riguardava *l*'uomo, non questo uomo, non l'*individuo*[78].

Feuerbach aveva molte ragioni a ritrovare nell'*Unico e la sua proprietà* parte di sé, ma anche nel vedersi frainteso e distorto. Eppure ne ricavò decisivi stimoli al cambiamento, come ebbe a riconoscere indirettamente molti anni dopo[79]. La critica di Stirner al mondo moderno e allo stesso Feuerbach riprendeva schemi e concetti elaborati da questi contro l'idealismo. Se Feuerbach nella critica alla *Tromba del giudizio universale* di Bauer aveva ridimensionato la presunta novità di Hegel e nei *Principi* aveva ricondotto il «concetto concreto» del maestro al Dio neoplatonico vedendovi «l'ultimo grandioso tentativo di restaurare, con la filosofia il cristianesimo perduto, tramontato»[80],

[77] Lettera del novembre 1844, GW XVIII 417-418.
[78] Al fratello Friedrich, 2 dicembre 1844, GW XVIII 418.
[79] Lettera a Julius Duboc, 6 aprile 1861, GW XVIII 340.
[80] §§ 29, 21, GW IX 309-310, 297, tr. it. SF 244-245, 232. Deyve Redyson, *Uma filosofia*

ora Stirner dichiarava: «Feuerbach, con la forza della disperazione afferra l'intero contenuto del cristianesimo non per gettarlo via, no, ma per stringerlo a sé, per strapparlo dal suo cielo con un ultimo sforzo, dopo averlo a lungo agognato, sempre lontano e tenerlo sempre con sé»[81]. Come Feuerbach era partito dall'istanza hegeliana della realizzazione dell'idea, ma poi aveva riconosciuto l'impossibilità di tale compito, poiché quella realtà ricercata era pur sempre un «pensiero»[82], così anche Stirner riduceva il principio di Feuerbach a un pensiero che diventava un'ossessione oppressiva[83]. Egli in verità che mostrava di conoscere bene la seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, le *Tesi preliminari* e i *Principi*[84], faceva proprio un concetto emerso soprattutto nell'ultimo scritto, quello dell'individuo «corporeo», in «carne ed ossa», «ineffabile»[85] e osservava che esso non poteva essere assorbito dal genere o dall'essenza umana. Se Feuerbach, già nella critica alla *Tromba del giudizio universale* aveva retrodatato la sua frattura con Hegel all'*Essenza del cristianesimo*, Stirner sulla base della pretesa continuità fra questa opera e i successivi scritti antropologici poteva sostenere che l'uomo interpretato alla luce del genere umano e di un'essenza definita mediante proprietà immutabili era un'astrazione e che nel singolo si apriva un dissidio o un abisso incolmabile fra il suo essere più proprio e questa universalità, che lo schiacciava[86]. Anche la sensibilità o la corporeità, ravvisate come fondamento dell'individuo, rimanevano universali.

---

para o futuro: semelhanças e distâncias entre Feuerbach e Nietzsche, in: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*, a cura di Chagas, Redyson, Paula, ha ricordato che anche Nietzsche annoverò, fra gli altri, come «teologi e padri della chiesa» Strauss e Feuerbach (103), tuttavia aveva «gli stessi valori» di quest'ultimo pur presentandoli in forma diversa (105).

[81] *Der Einzige*, 43-44. Per l'assimilazione del metodo di Feuerbach, mi permetto di rinviare anche a Tomasoni, *Per Stirner contro Feuerbach?*: «Rivista di storia della filosofia» (1984), 296-298.

[82] GW IX 257, tr. it. SF 191.

[83] *Der Einzige*, 462-463, 472.

[84] *Ibi*, 76, 63, 454-456. Stepelevich, *op. cit.*, 647 osserva che la duplice struttura dell'*Unico* si ispira a quella dell'*Essenza del cristianesimo* rovesciandola. Mentre in questa compare, prima, la vera essenza della religione e, poi, quella falsa, nell'opera di Stirner prima è trattata la forma non vera dell'io e poi quella vera, cioè appunto l'unico.

[85] §§ 36, 28, 34, GW IX 320, tr. it. SF 254, 243, 252, cfr. *Der Einzige*, 39-40, 153, 182, 208, 226, 227, 228, 229, 415, 450-451, 476, 477, 483. Rawidowicz, *op. cit.*, 155 trova «abbastanza sorprendente» che «i *Principi* abbiano gettato discredito anche sull'*Essenza del cristianesimo*». In verità Stirner fa proprie le istanze dei *Principi* radicalizzandole e rivolgendole contro gli scritti precedenti di Feuerbach, cfr. Tomasoni, *Per Stirner contro Feuerbach?*, 298.

[86] *Der Einzige*, 51, 52-57, 351, 379, 416; per l'importanza di questa critica, cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 27-30.

Dovevano essere invece rivendicate a sé dall'io come sua proprietà[87]. Stirner negava dunque la pretesa novità ed emancipazione rappresentate dall'antropologia di Feuerbach riconducendole all'idealismo giovanile. Non a caso le riportava addirittura alle posizioni idealistiche dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in cui si era affermata l'immortalità dello spirito[88].

La critica di Stirner, facendo perno sull'*Essenza del cristianesimo* e sulle sue parti più marcatamente idealistiche, stimolò Feuerbach a distanziarsi da quell'opera e ad avvicinarsi ancor più all'esistente concreto e corporeo. Essa, riallacciandosi al parallelismo fra teologia cristiana e idealismo, stabilito da Feuerbach, accusava anche lui di essere rimasto un teologo cristiano per aver mantenuto per l'uomo i predicati divini. In tal modo il contenuto del cristianesimo non era rigettato, bensì interiorizzato traducendosi nell'identificazione con un insieme di leggi morali e istituzioni. Stirner poteva appoggiarsi all'identificazione della ragione divina con la legge morale dell'*Essenza del cristianesimo*, ma anche all'esaltazione dell'amore o alla dichiarazione di santità del matrimonio[89].

A questo riguardo diventa emblematica la sua interpretazione del protestantesimo. Se Feuerbach vi aveva visto l'inizio del mondo moderno attraverso il suo orientamento verso questa vita terrena, rappresentato dal matrimonio e da una professione mondana, Stirner osserva che il superamento della distinzione fra sacro e profano implica che tutti siano sacerdoti e quindi la professione mondana sia servizio a Dio. Giacché tutto è sacro, la religione diventa onnipervasiva[90]. Secondo Stirner, dunque, Feuerbach prosegue in questa direzione divinizzando l'uomo e rendendo sacra l'etica. Anche la «filantropia» che questi aveva appena esaltato nello scritto su Lutero[91], viene respinta: essa si rivolgerebbe all'uomo in generale, non agli uomini concreti e potrebbe agevolmente tradursi nella condanna di questi in onore di quello. Da qui la punizione drastica del ladro o il terrore esercitato dai rivoluzio-

---

[87] *Der Einzige*, 153, 182, 208, 226, 477, cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 28, 37.

[88] *Der Einzige*, 90, 154.

[89] *Ibi*, 60-64, 76-77, 381-395. Per l'interpretazione dell'antropologia di Feuerbach come estremo tentativo per conservare, benché in modo «laico», la religione negata dal mondo moderno, cfr. Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation*, 52 («il cerche à lui offrir une foi nouvelle»), 69, 77 che mostra di ispirarsi all'interpretazione di Stirner; il giudizio è riconfermato in Id., *Feuerbach, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1964, 35-36.

[90] *Der Einzige*, 115-118.

[91] GW IX 400.

nari francesi. I preti morali si rivelerebbero dunque ben più oppressivi di quelli religiosi[92].

4.2. *L'uomo generico e l'oppressione della società organica*

Nella sua riduzione del genere umano a un'essenza astratta Stirner era ingeneroso verso le pagine feuerbachiane in cui tale concetto si riferiva agli uomini esistenti nella storia. Tuttavia egli vedeva anche in questa accezione, sicuramente più concreta, una grave minaccia. La comunità umana, sulla quale Feuerbach aveva insistito mostrando la necessaria relazione dell'io al tu, si sarebbe posta al di sopra del singolo privandolo della sua libertà e autenticità[93]. Anche qui Stirner poteva richiamare la matrice teologica ricordando che la Trinità era stata assunta come riflesso della famiglia o dell'essere comunitario. Così i sentimenti altruistici venivano inculcati, infusi, non provocati[94].

A questo proposito l'orizzonte politico-sociale conferiva alla critica una valenza ben più importante. Il superamento della monarchia cosiddetta assoluta con i diversi privilegi tramite lo stato costituzionale e l'affermazione della legge nella sua universalità era in verità un'estensione e un rafforzamento del potere tirannico sui singoli. Lo stato non aveva più mediatori, non riconosceva più nulla al di sopra o al di sotto di sé era dunque la perfetta realizzazione dell'assolutismo sotto una forma invisibile[95]. D'altro canto esso creava nei singoli una profonda divisione fra il loro essere cittadini e la loro vita privata, mentre emarginava i proletari. La libera concorrenza si svolgeva non fra persone, ma fra «cose»[96]. Stirner faceva tesoro delle critiche di Marx alla dissociazione dell'uomo nello stato borghese, ma anche dell'analisi di Hess sul denaro che anziché essere posseduto, possedeva l'uomo alienandolo[97].

---

[92] *Der Einzige*, 100-103, 106-108. Feuerbach molto più tardi ritornerà sul caso del ladro e prenderà posizione contro una giustizia drastica proprio in nome dell'ampiezza e complessità umana, cfr. GW XI 101-102, tr. it. F. Andolfi, *Spiritualismo e materialismo*, 99-100.

[93] *Der Einzige*, 278-286, 408-409, 412-413.

[94] *Ibi*, 388, 393-394.

[95] *Ibi*, 131-137, 142-143, 279. Per la critica allo stato, sorta in consonanza con i "liberi" di Berlino, ma accentuatasi nel rifiuto del "*Liebesstaat*", lo stato che richiede un legame affettivo, secondo l'espressione apparentemente improntata a Feuerbach, cfr. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, 342-343.

[96] *Der Einzige*, 138, 144, 348.

[97] *Ibi*, 139, 151, 153, 230, 236, 364-366.

Egli mostrava una conoscenza abbastanza ampia del socialismo e delle discussioni che si erano accese al suo interno. In particolare Hess aveva sollevato critiche alla società armonica vagheggiata da Weitling, che, sulla scorta del socialismo francese, aveva dichiarato guerra alla proprietà privata e auspicato un'organizzazione del lavoro dall'alto secondo una precisa contabilità delle ore. Con un simile livellamento veniva pregiudicata la libera attività, che rappresentava l'unica condizione perché il lavoro comportasse godimento[98]. Stirner riprendeva queste critiche ritorcendole anche contro Hess e l'intero socialismo. Una morale astratta non forniva solo la base alla società organica di Weitling e all'affermazione di Proudhon secondo cui la proprietà era un furto, ma anche alla dottrina dell'amore di Hess e alla tesi secondo cui la società rappresentava come tale la composizione naturale degli egoismi[99]. Allo stato sarebbe subentrata come proprietaria la società e il singolo, riconosciuto solo nella sua qualità universale di lavoratore, avrebbe perso sia l'aspetto proprio, assolutamente unico, della sua attività, sia lo spazio per un effettivo godimento al di là del lavoro. La società egualitaria sarebbe stata una società di straccioni, spogliati della propria individualità[100]. Mentre dunque Feuerbach, fondandosi su una conoscenza molto più generica e indotto da motivazioni morali, aveva espresso appoggio al principio in sé del comunismo, questo, proprio come espressione di una morale astratta e crudele, veniva contestato da Stirner che vi vedeva perpetuarsi la morale cattolica del sacrificio di sé[101]. Anche la presunzione, insita in quel movimento, di compiere una missione per un futuro migliore, cadeva sotto i colpi di Stirner che di nuovo impiegava per altri obiettivi le critiche di Feuerbach alla filosofia della storia di Hegel[102].

Insistendo sui pericoli corsi dall'individuo a causa delle nuove ideologie progressiste, Stirner faceva proprie le preoccupazioni dei "liberi", pur distanziandosi dal principio da essi invocato giacché non poteva essere l'autocoscienza o, di nuovo, l'uomo[103], ma un io che stabiliva la sua causa su nulla e non riconosceva niente al di sopra di sé, tutto al di sotto. Egli avrebbe affermato sé stesso, il proprio egoismo, entrando

[98] Cfr. i riferimenti a Weitling, *ibi*, 285, 303, 332; per l'ampiezza delle informazioni di Stirner e la critica infondata di Marx al riguardo, cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 130-155.

[99] *Der Einzige*, 328-332, 381-395.

[100] *Ibi*, 154-157, 163, 333-340, 355-357, 351, 363.

[101] *Ibi*, 331, 340, 412-413, 441-442.

[102] *Ibi*, 489-490.

[103] *Ibi*, 163-165, 168-169, 172-174, 177, 187, 191-193.

in unioni con gli altri che non erano già date o imposte, ma volute da lui[104]. Al di là del fatto che questo messaggio sia stato variamente inteso come espressione di anarchia o di esistenzialismo[105], l'attenzione all'aspetto educativo legato all'esperienza personale di Stirner[106], come pure le osservazioni politico-sociali non dovettero lasciare indifferente Feuerbach. Del resto non aveva bisogno di grande attenzione per scorgere che il confronto con lui era stato profondo e aveva pervaso tutta l'opera, anche quando non era nominato[107]. L'uomo, che era stato il principale obiettivo polemico, aveva del resto contrassegnato il motivo fondamentale di uno scritto precedente di Stirner[108]. L'articolazione del percorso in tre fasi, ossia nel realismo della dipendenza dalle cose, propria dell'infanzia e degli antichi, nell'idealismo della dipendenza dai pensieri, propria della gioventù e del cristianesimo, e nell'affernazione finale dell'io come unico proprietario[109], traeva ancora ispirazione da Feuerbach, benché il punto finale fosse differente. L'ambiguità di una secolarizzazione che, sotto una forma ideale manteneva significati precedenti, era già stata denunciata da lui e ora gettava la sua ombra sulla sua stessa filosofia. Infine egli stesso, come abbiamo visto, stava rivalutando l'egoismo come componente di un amore effettivo e l'aveva espresso nello scritto su Lutero. Tuttavia l'esito del suo percorso gli appariva assolutamente diverso da quello proclamato da Stirner e lo affermò con decisione.

---

[104] *Ibi*, 196-197, 408-410, 416-418, 474-476. Per i modelli a cui si ispirava il termine "unione" (*Verein*), cfr. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, 349-350.

[105] Dopo un periodo di oblio nell'Ottocento fu il póeta anarchico J.H. Mackay a riscoprirlo raccogliendo un vasto materiale su di lui, pubblicando la sua biografia, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlin 1898 e curando l'edizione degli scritti minori, Max Stirners *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Der Einzige und sein Eigenthum". Aus den Jahren 1842-1847*, Berlin, Schuster & Loeffler, 1898; il suo lavoro costituisce la fonte principale, benché lo zelo che lo ha animato sia stato considerato un limite al necessario rigore storico, cfr. Hans G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln, Dumont Schauberg, 1966, 301-302; per l'interpretazione esistenzialistica, cfr. Henri Arvon, *Aux sources de l'éxistentialisme: Max Stirner*, Paris, PUF, 1954.

[106] Per l'importanza di questo aspetto, cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 41-43.

[107] Che Feuerbach non fosse l'unico obiettivo è stato sottolineato da Bolin, *Ludwig Feuerbach*. 98 e da Rawidowicz, *op. cit.*, 169. Tuttavia egli ha fornito il filo conduttore di tutta la critica, cfr. per questo anche Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 38-39,

[108] Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, 340-341 osserva che Stirner nel 1842 difendendo il dr. Johannes Jacoby aveva detto di voler considerare non l'oscuro medico di provincia, ma «l'uomo» (pp. 340-341).

[109] *Der Einzige*, 13-14, 18, 22-23, 27, 29, 36, 47, 87, 93-94, 479, 485-486.

4.3. *La risposta di Feuerbach: l'uomo comune*

La chiarificazione alla quale Feuerbach aveva pensato fin dalla prima lettura dell'opera di Stirner uscì sulla rivista di Wigand nel secondo volume del 1845[110]. Come in altri casi, essa è articolata a partire da singole affermazioni dell'*Unico* che vengono confutate. L'inizio è costituito dall'accusa di essere un ateo «devoto» avendo voluto salvare la religione mediante i predicati divini. Ad essa Feuerbach risponde sostenendo da un lato che quei predicati, una volta rivendicati all'uomo, non sono più divini, dall'altro che una eliminazione di essi significherebbe il trionfo della religione. Per il primo punto egli riprende la sua tesi dell'alienazione in base alla quale i predicati divini erano originariamente umani e, una volta tolta l'«illusione fondamentale» di un soggetto separato, essi sono ricondotti al possessore originario. Non sono dunque essenzialmente divini, né destinati a gonfiare a dismisura l'uomo, bensì sono umani e rappresentano le sue potenzialità[111]. Da qui l'insistenza sul secondo punto sviluppato in una prospettiva che lascia trasparire il lavoro sull'*Essenza della religione*. Una negazione dei predicati infatti è vista come un misconoscimento non solo dell'umanità, ma anche della natura. Fra i predicati di Dio si elencano infatti «luce, vita, forza, bellezza, essenza, intelletto, lode, in breve, *tutto*»[112]. Mentre dunque Stirner aveva rinfacciato a Feuerbach di mantenere un atteggiamento religioso, ossia vincolato ai contenuti, secondo l'etimologia della parola religione[113], che abbiamo trovato anche in Frantz, Feuerbach replicava che era l'*Unico* a perpetuare il soggetto Dio pretendendo di fondare la sua causa su nulla. Il nulla era infatti «espressione della religione»[114]. L'allusione era alla creazione dal nulla. Del resto l'"Unico" si presentava come creatore e distruttore[115].

---

[110] Wigand's Vierteljahrsschrift, II, 193-205; Feuerbach poi, in occasione della sua pubblicazione nel primo volume dei *Sämmtliche Werke* (1846) ampliò qualche passaggio. Secondo Stepelevich, *op. cit.*, 651 ne sarebbe venuto un miglioramento argomentativo, anche se la sostanza rimarrebbe debole.

[111] GW IX 428-429. La validità di questa risposta è sottolineata da Johnston: egli giudica una "caricatura" la critica di Stirner, che sarebbe inficiata dal presupposto di un legame essenziale fra i valori etici umani e il teismo. In proposito contesta l'interpretazione di R.W.K. Paterson, vicina a Stirner (*op. cit.*, 148-152, cfr. anche 290-291).

[112] GW IX 427.

[113] *Der Einzige*, 139. È il termine "Gebundenheit" ripreso qui da Feuerbach, GW IX 427. Come abbiamo visto, invece, Frantz aveva proprio accusato Feuerbach di non aver rispettato questo aspetto della religione.

[114] GW IX 427-428.

[115] *Der Einzige*, 450-452.

Mentre questi contestava ogni dipendenza, Feuerbach la ribadiva facendo appello alla natura e alla sensibilità. Viceversa vedeva in Stirner il continuatore di quell'individualismo che fin dagli inizi egli aveva combattuto nel cristianesimo[116]. In alternativa l'universalità tornava ad avere la sua importanza. Si poteva pretendere che l'individuo fosse «incomparabile»? No! Un confronto avveniva già nella natura fra uomo e donna. «Segui i sensi», ripeteva Feuerbach mostrando che il confronto poggiava su una relazione *necessaria*: l'uno era riferito all'altra senza la quale era incompleto. Come il limite era condizione della relazione, così la sensibilità era impulso interiore, espressione di necessità essenziale. Alla accusa di idealismo Feuerbach cercava di rispondere spiegando il concetto di genere: «Il genere infatti non significa in Feuerbach un'astrazione, bensì soltanto il tu, l'altro di fronte al singolo io fissato per se stesso, in generale gli individui umani esistenti fuori di me»[117]. Tuttavia gli individui fuori dell'io non erano semplicemente esteriori. Essi erano il termine di una relazione essenziale dell'io che dentro di sé si riferiva a loro[118]. Realtà era dunque non l'individuo isolato, bensì quello comune.

Mentre Stirner aveva biasimato il comunismo, Feuerbach replicava che anche l'«egoista» era «nolens volens» *comunista*, essendo costretto a perdere la sua incomparabilità nella profana, comune vita sensibile[119]. Che egli vedesse anche nell'*Unico* quel distacco dalle masse, già percepito negli esponenti della "libera critica" sembra evidente in questo accenno alla necessità di essere uomini «comuni». Il termine "comunista" ripetuto due volte e posto anche al termine dello scritto, pur legato a una condizione ontologica[120], lascia intendere dove andasse la sua preferenza.

A Stirner Feuerbach riconosceva che ogni amore era «egoistico», ma non era per lui una novità. Egli riprendeva l'affermazione dell'*Essenza del cristianesimo*, secondo cui «essere significa amare se stessi»[121], una convinzione presente fin nei suoi scritti giovanili. Nello

---

[116] *Der Einzige*, 432. Contro l'individualismo di Stirner e il nichilismo di Nietzsche, cfr. Johnston, che vede in Feuerbach un'alternativa (*op. cit.*, 148-149, 289-291, 293-297).

[117] GW IX 433-435.

[118] GW IX 435-436.

[119] GW IX 432-433.

[120] Per il significato ontologico del concetto feuerbachiano connesso alla relazione con l'altro, ma anche all'essere-nel-mondo e alla morte, cfr. Kern, *"Individuum sein heißt... Kommunist sein". Zum kommunistischen Wesen des Menschen bei Ludwig Feuerbach*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 99-103.

[121] GW IX 439, cfr. GW V 127, inoltre 38, 383.

stesso tempo però delineava fra soggetto e oggetto una relazione diversa rispetto a quella di Stirner. Non si trattava di sottomettere l'oggetto a sé, ma di vedervi la propria realizzazione. Se da un lato ogni relazione oggettuale implicava una relazione a sé, dall'altro lato il sé poteva essere coinvolto per una parte secondaria o nella sua interezza. «Nell'amore interessato l'oggetto è la tua etera, nell'amore disinteressato la tua amata. Là mi appago come qui, ma là sottometto l'essenza a una parte, qui invece la parte, il mezzo, l'organo, al tutto, all'essenza»[122]. Non solo dunque il genere, ma anche l'essenza ritornano in questa risposta. Da un lato Feuerbach ne motiva l'uso ricorrendo a quelli che egli chiama i «sensi». Così nel corpo organico le parti non hanno tutte pari importanza e ciò che sta «sopra», la testa, si dimostra essenziale per la sopravvivenza di tutto il corpo[123]. D'altro lato il giudizio sull'essenzialità va ben oltre i sensi. Del resto la stessa idea di corpo organico era stata sviluppata da Feuerbach nella prima fase idealistica e Stirner ne avvertiva la provenienza.

Ciò è ancor più evidente rispetto all'attuazione del genere. Le metamorfosi della natura sono qui addotte come esempio per dimostrare che negli individui, «nonostante il loro egoismo autosufficiente», c'è qualcosa al di sopra di loro che li spinge oltre. Il bruco deve diventare farfalla e realizzarsi compiutamente. Ciò vale anche per l'uomo che in certe situazioni riconosce di essere diventato finalmente tale, cioè «uomo completo». Anzi il discorso è applicato non solo ai singoli uomini, ma all'umanità. Accanto ai termini naturalistici o psicologici di disposizione e capacità ricorre anche quello di destinazione[124], che, come abbiamo visto, aveva avuto una lunga tradizione nell'illuminismo e nell'idealismo e che Stirner aveva criticato proprio per quelle implicazioni riconducibili alla teologia. Il rinvio agli esempi naturali appare più un artificio retorico che un'argomentazione concettuale convincente, come il riferimento all'interpretazione dei sacramenti nella conclusione dell'*Essenza del cristianesimo*, che dovrebbe dimostrare l'effettiva riduzione della religione alla verità e divinità dei sensi[125]. A Stirner che gli aveva rinfacciato di aver scisso l'io in una parte *essenziale* e in una *non essenziale* Feuerbach può ben dire di essersi proposto il superamento di tale distinzione dovuta

---

[122] GW IX 440.
[123] GW IX 437.
[124] GW IX 436.
[125] GW IX 430-431.

al cristianesimo[126], in verità egli la ribadisce come fondamentale per il discorso morale.

Se il suo critico gli aveva rinfacciato di sottomettere l'"Unico" alle istituzioni, Feuerbach ribatte che queste sottostanno all'uomo: «Sante sono dunque le relazioni etiche, per es. il matrimonio, non per loro stesse [...] sante lo sono soltanto per l'uomo». Egli nondimeno, quasi a stornare la facile osservazione di Stirner sull'astrattezza di questo uomo, aggiunge che si tratta dell'«*essere umano*, reale, sensibile, individuale». Tuttavia accenna anche al dibattito sugli universali, al quale peraltro ritornerà. Da un lato i sensi ci danno sempre «questa acqua, questo fuoco»[127], dall'altro lato l'universalità del genere o dell'essenza è implicata dalle relazioni di soggetto e oggetto, io e tu, parte e totalità, possibilità e realtà, che continueranno ad avere un peso rilevante nel pensiero di Feuerbach fino ai tardi scritti materialistici. Su queste basi egli cercherà di rispondere anche alle istanze morali, messe in luce provocatoriamente da Stirner nella sua replica.

4.4. *La replica di Stirner: la fissazione dei contenuti e degli ideali*

Nel volume successivo della rivista di Wigand Stirner rispondeva ai suoi recensori, Szeliga (Zychlinski), Hess e Feuerbach[128]. Nella prima parte egli contestava a tutti e tre di aver inteso la parola "individuo" come un concetto, mentre in verità era un nome che intendeva qualcosa d'altro, un ineffabile, privo di determinazioni. Come esempio egli prendeva il nome proprio che in sé non aveva contenuto e rinviava al di là di sé a un unico, anche se come tale quel nome veniva usato anche per altri[129]. In proposito egli ricorreva al termine "*meinen*", già utilizzato da Hegel nella *Fenomenologia* per la certezza sensibile e da Feuerbach nella *Critica della filosofia hegeliana* proprio per contestare l'argomentazione hegeliana. Mentre in questa il "*meinen*", l'intendere, si rivelava un opinare non vero di fronte al giudizio della parola comunicabile e del concetto, Feuerbach aveva preso posizione per la coscienza sensibile che intendeva l'individuale inesprimibile. In

---

[126] GW IX 430.

[127] GW IX 441.

[128] *Recensenten Stirners*: «Wigand's Vierteljahrsschrift» III, (1845), 147-194, poi ripubblicato nel citato volume a cura di Mackay, *Max Stirner's Kleinere Schriften*, 111-166, da cui si cita.

[129] *Ibi*, 113.

quell'occasione egli stesso aveva addotto l'esempio dei nomi propri[130]. Stirner riprendeva dunque questa linea accentuando il ruolo del soggetto nella sua attività irripetibile e quindi non riproducibile in concetti[131]. Gli oggetti a cui si rivolgeva o i predicati che lo designavano erano sempre sotto di lui essendo suoi, cioè posseduti da lui. In proposito ritornava la distinzione di Feuerbach fra l'amore per l'amata e quello per l'etera. Il primo era differente dal secondo non perché riguardasse tutta l'essenza, anziché una parte, bensì perché era un «rapporto personale» anziché «commerciale». Viceversa il discorso dell'essenza riproponeva rapporti già stabiliti «santi» di per sé, come il matrimonio, che Feuerbach stesso aveva ricordato. Se questi aveva ricondotto la santità di un'istituzione all'uomo sensibile, Stirner vi vedeva in ogni caso il «fissarsi di un rapporto interessante», nonostante il pericolo che divenisse «non interessante e privo di senso»[132]. Qualcosa di «assolutamente interessante» veniva imposto al soggetto come se derivasse da lui e perciò l'egoismo veniva «ingannato»[133].

La subordinazione dei predicati al soggetto significava che questo era sempre qualcosa in «più». Se Feuerbach lo aveva legato al suo essere uomo o donna e quindi al suo essere in relazione col tu, Stirner gli replicava che egli era «*quest'unico* Feuerbach» cioè «più» che «un maschio», era cioè «un maschio *non paragonabile*, un uomo *non paragonabile*»[134]. Rispetto a questa unicità il compito di realizzare il genere risultava alienante poiché riconduceva una disposizione individuale a un'entità astratta e obbligava a far proprio qualcosa di preesistente, di eterno[135]. Anche il rinvio all'organismo nella risposta di Feuerbach suonava idealistico. Feuerbach stesso nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* aveva presentato il corpo organico come immortale e come «l'effettivo e supremo archetipo ideale» di ogni singolo corpo che viveva in quello e staccandosene moriva[136]. Già nell'*Unico* Stirner aveva avvicinato a questa concezione quella dell'umanità che, secondo l'*Essenza del cristianesimo*, era eterna e rappresentava

---

[130] GW IX 43-44, tr. it. SF 76-77, cfr. per Hegel, *Phänomenologie*, 65-66, tr. it. 84-85.

[131] *Recensenten Stirners*, 116-117. Giorgio Penzo, *Max Stirner: la rivolta esistenziale*, Torino, Marietti, 1971, 38-39 ha visto in questa "*Meinung*", come atto del soggetto, un'anticipazione del concetto dell'intenzionalità.

[132] *Recensenten Stirners*, 124.

[133] *Ibi*, 127.

[134] *Ibi*, 153.

[135] *Ibi*, 154.

[136] GW I 301, tr. it. 129.

l'io della storia universale, ma anche l'ideale chiamato a realizzarsi per sempre[137]. Ora egli tornava ad alludervi citando anche la *Critica dell'"Anti-Hegel"*, in cui Feuerbach aveva distinto l'idea in sé dal suo presentarsi nella storia[138]. Così poteva rintracciare al fondo del suo pensiero le idee fisse che gli impedivano di riconoscere quegli uomini sensibili di cui parlava e di liberarsi da una morale oppressiva[139]. La «redenzione del mondo» non doveva più essere lasciata «nelle mani dei pensatori e degli scrupolosi»[140].

La critica di Stirner fu incisiva e fece sentire ampiamente i suoi effetti. Benché Marx ed Engels abbiano dedicato una parte considerevole dell'*Ideologia tedesca* alla sua confutazione, essa giocò un ruolo nel loro distacco dal concetto di genere e di umanità, mutuati da Feuerbach[141]. La critica di Engels all'idealismo di Feuerbach in campo morale[142] riecheggia quella di Stirner. Anche Feuerbach ne subì i contraccolpi. Egli poteva lamentare che la sensibilità di cui aveva parlato non fosse stata adeguatamente considerata da Stirner. Tuttavia la sua affermazione dell'«*essere sensibile*» come «*essere assoluto*» univa due concetti e nelle sue intenzioni era una sintesi, ma poteva anche apparire un equivoco doppio senso[143]. In alternativa all'*Unico* bisognava avvicinarsi maggiormente alla realtà[144] e ridimensionare l'uomo, l'antropologia e la sensibilità. In campo morale occorreva una più approfondita riflessione che non rinunciasse alla relazionalità umana, ma insieme ne vedesse l'origine nel gioco concreto degli individui e dei loro egoismi. Sarebbe stato un lavoro lungo e mai concluso. Intanto altri si erano uniti a Stirner nell'attacco.

---

137 *Recensenten Stirners*, 489.

138 *Ibi*, 166.

139 *Ibi*, 154-155.

140 *Ibi*, 133.

141 Per l'insistenza su questo influsso, cfr. Arvon, *Engels' Feuerbach kritisch beleuchtet*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 118; inoltre la discussione successiva, *ibi*, 144; Stepelevich, *op. cit.*, 654. Arvon tuttavia vede anche nell'abbandono dell'umanesimo feuerbachiano da parte di Marx una «scelta mutilante», una sorta di «peccato originale» che lo fece scivolare nel «fatalismo meccanicista» (*Ludwig Feuerbach ou la transformation*, 133, cfr. per tutto questo discorso 130-134). Anche Johnston, *op. cit.*, 180, 196 vede un'influenza di Stirner su Marx, che giudica negativamente.

142 MEW XXI 283, tr. it. 44.

143 GW IX 430-431, Stepelevich, *op. cit.*, 654.

144 Per l'influenza che avrebbe esercitato in questo senso su Feuerbach, cfr. Rawidowicz, *op. cit.*, 163, von Gagern, *Ludwig Feuerbach*, 344. Al contrario Johnston, *op. cit.*, 152-153 non ritiene rilevante questa influenza e tende a ridurla a «cambiamenti stilistici» in quanto Feuerbach avrebbe parlato meno di genere umano e più dell'egoismo, ma non avrebbe mutato il suo pensiero.

4.5. *Il sostegno di Bauer contro il misticismo di Feuerbach*

Benché Feuerbach nella prima lettera al fratello Friedrich avesse rilevato che l'obiettivo polemico di Stirner era anche Bruno Bauer, è indubbio che questi fosse stato assai più risparmiato. La sua vicinanza a Stirner, confermata dall'amicizia durata tutta la vita[145], emerge nel saggio di Bauer intitolato *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, uscito nello stesso numero della «Wigand's Vierteljahrsschrift», in cui fu pubblicata la replica di Stirner[146].

Nella seconda parte del suo lungo intervento Bauer rintuzzava punto per punto le risposte di Feuerbach affiancandosi a Stirner[147]. Certamente egli difendeva la libera critica dalle accuse di quest'ultimo mostrando con un argomento *ad hominen* che queste la riconfermavano nella sua validità. Le critiche di Stirner non avevano provato la necessità della critica stessa? E questa non consisteva nel rendere discutibile, fluido tutto ciò che era dogmatico, fisso? Stirner l'aveva dunque fraintesa identificandola con un nucleo immutabile. Anzi non solo aveva avanzato le sue esigenze, ma l'aveva in parte tradita cadendo di nuovo in qualcosa di sostanziale, l'unico. Bauer riconosceva a Feuerbach il merito di aver replicato che Stirner aveva divinizzato l'io e fosse ancora un «ateo devoto». Tuttavia l'autore dell'*Essenza del cristianesimo* era stato ben più «dogmatico» avendo preteso di difendere il suo «sistema», la sua interpretazione, esposta nel 1841 come se quanto era stato un «fenomeno notevole» in quell'anno lo fosse ancora nel 1845[148]. Mentre Stirner aveva voluto «distruggere dalle fondamenta la sostanza», ma non era arrivato fino in fondo, Feuerbach non si era neppure proposto tale compito e aveva mantenuto «quest'uomo teologizzato e questo spettro di natura». Bauer ribadiva dunque le accuse di Stirner convinto che questi avesse compreso l'*Essenza del cristianesimo* meglio del suo autore. Quel presunto ateismo non si era affatto liberato di Dio e della religione, la sensibilità era «un lato della sostan-

---

[145] Stepelevich, *op. cit.*, 647. Per l'accentuazione individualistica dell'autocoscienza in Bauer, cfr. Cesa, *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza*, 301, 306, 313-314.

[146] *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*: «Wigands Vierteljahrsschrift», III, 86-146. Per l'importanza e il contenuto di questo saggio, cfr. anche Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 77-94

[147] *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, 123-143. La contemporanea comparsa della replica di Stirner e del saggio di Bauer sulla rivista di Wigand suggerì a Marx l'immagine parodistica di una sorta di concilio di Lipsia, città in cui era pubblicata la rivista, sulla quale i due "padri della chiesa" scomunicavano Feuerbach, cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 95.

[148] *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, 124-126, per l'accusa a Feuerbach di essere dogmatico, cfr. anche 138, 139.

za spinoziana», analoga all'estensione, gli individui erano soggetti al genere umano o alla ragione universale[149].

Mentre nella replica a Stirner Feuerbach aveva visto nelle relazioni umane e nell'amore l'effettivo confronto fra gli individui, Bauer, in linea con Stirner, tornava a ribadire che l'individuo non era paragonabile ed era «un originale», non l'esemplare di una specie. Esso abbracciava e conteneva in sé le proprie determinazioni, come quelle sessuali, ma non era dominato da esse. Del resto l'amore stesso si rivolgeva esclusivamente a un'unica persona, a un'unica donna. A Feuerbach chiedeva: «Comunista, perché ami appunto proprio questa donna? [...] Tu abbracci solo quest'unica [...] perché sei egoista»[150].

Il confronto fra la relazione verso l'amata e quella verso l'etera gli faceva riconoscere nel «vangelo dell'amore» di Feuerbach il permanere non solo del cristianesimo, ma anche del filisteismo, ossia un vacuo modello di cultura e umanità che si lasciava dettare la propria condotta dall'esterno. L'amore «comunistico» che induceva a sacrificare se stessi era un «prodotto della debolezza», «un'ininterrotta festa sacrificale» in cui ci si asserviva a qualcosa di superiore. Esso era il «fondamento di ogni culto a Dio». Viceversa l'uomo «vero», «conscio di sé», non si identificava con l'amore, ma lo possedeva, bastava a se stesso, non dipendeva da nessun tu, non si lasciava travolgere da alcuna passione, non aveva alcuno scopo da realizzare, ma era perfetto in ogni punto[151]. Ciò non significava che fosse immobile, al contrario era assolutamente fluido non identificandosi con alcun contenuto. A questo riguardo egli rispondeva alle accuse che Engels e Marx gli avevano rivolto nella *Sacra famiglia* dicendo che avevano mancato l'obiettivo avendo trasformato in qualcosa di fisso la critica. Viceversa il critico era l'unico che aveva «infranto la religione nella sua totalità e lo stato nelle sue diverse parvenze»[152]. Pur collocando sulla linea del «dogmatismo di Feuerbach» gli autori della *Sacra Famiglia*, Bauer bollava particolarmente, come «discepolo conseguente di Feuerbach», Hess, che aveva indicato nella società e nel socialismo l'attuarsi del concetto di genere. In lui si mantenevano la fede e la speranza, sicché il socialista continuava ad essere cristiano[153].

---

149 *Ibi*, 126, 127-129.
150 *Ibi*, 131-132.
151 *Ibi*, 134-136.
152 *Ibi*, 138.
153 *Ibi*, 144-146.

Nella sua polemica Bauer si era riferito anche a due testi in cui Feuerbach aveva ridimensionato la sua importanza: la prefazione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* con la limitazione della critica di Bauer al cristianesimo biblico e l'intervento sulla *Tromba del giudizio universale*[154]. Se qui Feuerbach aveva ravvisato in Bauer il permanere del legame con Hegel, ora tale accusa veniva ritorta contro di lui. Bauer aveva buon gioco a mostrare nell'*Essenza del cristianesimo* la presenza dell'idealismo. Ragione, volontà e cuore non costituivano forse un'essenza universale, «qualcosa di irraggiungibile, inafferrabile, intoccabile, santo, trascendente, una ipostasi»? Anche il genere umano, che avrebbe dovuto attuarsi in un progresso incessante, era tale e si sarebbe rivelato solo alla fine della storia, nel giudizio universale. Secondo quanto Feuerbach stesso aveva dichiarato nella *Critica della filosofia hegeliana*, esso non poteva mai realizzarsi compiutamente in nessun individuo e in nessun tempo. Quindi fra il genere umano e gli individui esisteva un abisso incolmabile. Feuerbach era dunque caduto in un idealismo astratto, proprio in quello che tanto aveva criticato.

Egli mostrava di essere ancora vittima del pensiero teologico. Per provarlo Bauer si appoggiava agli scritti menzionati da Stirner, ossia ai *Pensieri sulla morte e l'immortalità* e alla *Critica dell'"Anti-Hegel"*, ma delineava anche un'evoluzione complessiva che teneva conto della altre opere. Anzi egli prendeva le mosse da Hegel stesso. Se questi era già stato definito da Feuerbach una «anfibolia», Bauer vi vedeva la presenza di due aspetti: la sostanza spinoziana e l'Io di Fichte. Hegel aveva così unito l'assoluto e l'autocoscienza o l'universale e l'attività umana produttiva, ma si trattava di una «contraddizione» destinata a dissolvere il suo sistema[155]. Fin dagli inizi Feuerbach aveva fatto proprio il primo aspetto a spese del secondo. Bauer citava vari passi della prima parte dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in cui, come abbiamo visto, prevaleva il motivo dell'infinito e dell'essenza su quello dell'individuo e del tempo[156]. Se là il termine "mistico" era stato riferito a Dio stesso o alla morte o ancora alla contemplazione del divino, ciò significava che Feuerbach era «il più grande mistico di tutti i tempi» e, avendo voluto «infrangere con la luce della coscienza le oscure regioni nebbiose» era rimasto «entro la forma misteriosa

[154] *Ibi*, 125, 102-104.
[155] *Ibi*, 86-87.
[156] *Ibi*, 88-91.

della rappresentazione, della vita dell'animo e della sensibilità»[157]. Bauer non prendeva in considerazione le altre parti dei *Pensieri*, che avrebbero potuto ridimensionare la sua valutazione. Tuttavia coglieva un problema, che, come abbiamo visto, era presente nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* e riguardava il rapporto fra la coscienza universale e l'autocoscienza, più circoscritta all'ambito temporale e storico. Qui egli avrebbe potuto scorgere anche aspetti che allontanavano la visione di Feuerbach dalla sostanza spinoziana. Tuttavia per lui essi erano parimenti oscuri e mistici, giacché gli individui non erano indipendenti[158]. Come a Stirner, così a lui era facile rinviare alla *Critica dell'"Anti-Hegel"*. Egli insisteva sull'abisso esistente fra l'idea in sé e la sua esposizione e concludeva: «In Feuerbach la sostanza hegeliana ha vinto l'autocoscienza»[159].

Più sorprendente è la ricostruzione del rapporto con la teologia. Nella sua assunzione di una filosofia della sostanza universale Feuerbach avrebbe fatto propria una teologia «portata alla sua espressione razionale» che aveva come comune denominatore «l'assoluta dipendenza dell'individuo»[160]. Inizialmente egli avrebbe combattuto solo contro la cosiddetta teologia ortodossa, ormai passata, e avrebbe esaltato il protestantesimo per la sua carica emancipatrice. Poi però, essendosi accorto sempre più del lato pratico della religione, nel *Leibniz* e nel *Bayle* avrebbe attaccato tutta la teologia e avrebbe ravvisato anche nel protestantesimo l'opposizione alla scienza[161]. Avrebbe però mantenuto i contenuti religiosi e la schiavitù degli individui.

Così Bauer vede nel «genere umano» un «cielo peggiore» di quello tradizionale, «un carcere duro, impenetrabile» e nel suo teorico uno che «ha creato lo schiavo». «L'individuo deve assoggettarsi al genere, servirlo»[162]. Del resto Feuerbach stesso era uno schiavo, accecato dalla sua situazione, incapace di riconoscere l'essenza della religione. Egli rimaneva «religioso» e non si elevava «nella regione in cui la passione è messa a tacere, l'amore e l'odio, il fanatismo e l'entusiasmo sono respinti»[163]. Di fronte al permanere della dipendenza mediante la sostituzione della religione tradizionale con la sua

---

[157] *Ibi*, 91.
[158] *Ibi*, 96.
[159] *Ibi*, 95.
[160] *Ibi*, 95-96.
[161] *Ibi*, 99-101.
[162] *Ibi*, 105.
[163] *Ibi*, 111.

«nuova religione», il rovesciamento di soggetto e predicato era un insignificante artificio[164].

Anche i *Principi* erano approdati a un materialismo che implicava una religione e si traduceva nell'esaltazione della natura «eternamente uguale a sé» e nella sensibilità come qualcosa di «santo», «paradisiaco». Mentre dunque Feuerbach si riempiva la bocca con la parola uomo, in verità lo negava per affermare la nuova divinità che, come un «vampiro» succhiava «ogni midollo e sangue alla vita umana». La natura era Dio, l'uomo servo, quella era buona, questi cattivo, quella il cielo, questi l'inferno[165]. Come Stirner, anche Bauer utilizzava contro Feuerbach lo schema da lui impiegato contro il cristianesimo e gli rinfacciava di aver costruito un sistema disumano. Anche la sua pretesa di non essere né materialista, né idealista mostrava la sua debolezza e incoerenza. Egli non era «né carne, né pesce», bensì «il materialista che non può resistere sulla terra e sul suo essere, ma vuole spiritualizzarsi e ritornare nel cielo, e l'umanista che non può pensare e costruire un mondo spirituale, ma si ingravida col materialismo»[166]. Il suo oscillare, che lo rendeva ben inferiore al materialismo francese, era ancora dovuto alla religione, emblematicamente espressa dall'«assoluto senso di dipendenza», dal «sentimento di limitatezza», dall'elevare a principio fondamentale la differenza fra io e tu[167].

Insieme con Max Stirner, Bruno Bauer mise a nudo punti problematici del cammino di Feuerbach non solo evidenziando retaggi idealistici che questi aveva cercato di nascondere nel suo sguardo retrospettivo, ma anche respingendo l'orientamento che stava imprimendo al suo

---

[164] *Ibi*, 115-116. La tesi secondo cui Feuerbach avrebbe sostituito l'antica religione con una nuova è stata variamente riproposta in base alle affermazioni dei *Principi* e di *Necessità di un cambiamento*, in cui si presenta la nuova filosofia come quella che subentra al posto della religione, ha in sé «l'essenza della religione» ed è «essa stessa in verità religione» (GW IX 340 § 66 e *Notwendigkeit*, 123). Fra gli altri ricordiamo Buber, che, come abbiamo già citato, vi vede una «cattiva mistica» (*Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, 294, tr. it. 320), cfr. per questo discorso di Buber, Rütter, *op. cit.*, 24-25, 27; Bourel, *op. cit.*, 132. Con un'altra prospettiva questa idea di una nuova religione è stata riproposta da Schmieder, *op. cit.*, 145-147, 153-156, 200, 452. Mi pare però che queste letture si attengano troppo alla lettera e debbano essere ridimensionate in base al senso inteso dall'autore.

[165] *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, 120-121. Il contrasto fra Bauer e Feuerbach si era già profilato, ma era destinato ad accentuarsi ancor più, cfr. Cesa, *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza*, 317-319, 322-323, 328.

[166] *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, 123. Rawidowicz, *op. cit.*, mostra di condividere le valutazioni di Bauer non solo rispetto all'oscillazione fra idealismo e materialismo (148-150), ma anche rispetto al concetto di genere umano che riproporrebbe una «mistica sostanza» (144-145).

[167] *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, 123, 137, 120.

pensiero. Se i suoi seguaci continuarono a insistere sulla positività di questo rispetto alla distruttività della pura critica[168], Feuerbach accentuò proprio il discorso della dipendenza collegandolo all'essenza della religione e agli inizi della civiltà umana. Egli però arrivava a questo non solo per reazione agli attacchi, ma anche per gli studi che da solo stava compiendo.

5. Essenza della religione

5.1. *Lo studio del trattato trinitario di Petau*

Uno studio che si svolse nel 1844, come è attestato anche dalla data apposta sulla copertina del manoscritto è quello del trattato sulla Trinità di Denys Petau[169]. Questo teologo seicentesco (1583-1652), attento alla genesi storica dei dogmi, aveva immesso, soprattutto in questo trattato, fermenti innovativi[170], che sarebbero ricomparsi nella teologia dell'Ottocento, come abbiamo visto, per esempio, in Daub. Feuerbach si sentì presumibilmente spinto a questo studio dalle critiche che gli erano venute alla sua trattazione della Trinità, in particolare da Zeller e Frantz[171]. Mentre nell'*Essenza del cristianesimo* lo Spirito santo era stato sostituito da Maria, esso è qui oggetto di molti fogli in cui si approfondisce il suo essere legame d'amore fra Padre e Figlio. Sulla scorta del Petau, viene riscoperto anche il concetto di persona come relazione in senso proprio, come riferimento all'altro in una linea che tende a correggere la definizione di Boezio e prepara la teologia contemporanea[172]. Inoltre nella rivendicazione dei processi intratrinitari

---

[168] Per questa accentuazione in Rau e Jodl, cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 49.

[169] Dionysii Petavii Aurelianensis, *Theologicorum Dogmatum*, Tomus II: *De sanctissima Trinitate*, Lutetiae Parisiorum 1644. Per un più ampio resoconto sul manoscritto, sulla fonte e sulla problematica, cfr. Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 43-66 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 67-96]. La datazione è peraltro confermata dalle lettere al fratello Friedrich dell'11 settembre 1844, in cui gli chiede di vedere se c'è l'opera nella biblioteca di Norimberga, e in quella del 15 novembre dello stesso anno, in cui confida di essere «sepolto» dalla settimana precedente nello studio di quell'opera, GW XVIII 384, 410-411.

[170] Cfr. P. Galtier, *Petau Denys*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII 1, Paris, Librairie Letouzey et Ane, 1933, 1322-1324; *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. J. Höfer u. K. Rahner, VIII, Freiburg, Herder, 1963, 314.

[171] Un indizio ci è offerto anche dalla citata lettera al fratello, del 15 novembre, in cui dice di passare in rassegna il suo «cristianesimo», GW XVIII 411.

[172] Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, 50-66 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 72-96].

non alla volontà, ma alla natura e nell'insistenza sulla generazione del Figlio Feuerbach vede confermato quel lato naturale, indispensabile nella relazione stessa. Così nell'*Essenza della religione*, richiamandosi alla dottrina trinitaria dei Padri dirà: «In questo modo la verità della natura si è affermata anche nel bel mezzo del Dio soprannaturale, benché rappresentasse una totale contraddizione rispetto all'essenza e alla volontà di esso»[173].

Il rinvio alla natura appare analogo alla riduzione dei sacramenti alla loro materia, tuttavia si accompagna anche all'approfondimento della persona che nel dono si abbassa a «mero mezzo», «mera materia». «E il bambino è l'orgoglio della madre, essa lo pone *sopra se stessa*, subordina la propria esistenza e il proprio bene all'esistenza e alla salute del bambino [...] Generare significa far getto di sé, rendersi comune, perdersi tra la folla, sacrificare ad altri enti la propria unicità ed esclusività»[174]. Mentre Stirner e Bauer avrebbero potuto trovare una conferma della radice teologica biasimata, Feuerbach era convinto di recuperare all'ambito antropologico e naturale una verità che rientrava di diritto qui. Già nel *Leibniz* egli aveva indicato, come tramite di relazione fra le monadi, la materia. Avrebbe poi ancora parlato del suo "ricambio" vitale nella recensione al libro di Moleschott sull'alimentazione[175].

5.2. *Lo studio del* Sistema intellettuale *di Cudworth*

Nello stesso tempo egli studiò il *Sistema intellettuale* di Cudworth nell'edizione latina a cura di Johann Lorenz von Mosheim[176]. Chiedendo al fratello Friedrich di procurargli quest'opera nella biblioteca di Norimberga, accanto ad altre che riguardavano l'ateismo o la natura, egli confessava: «Io devo dimostrare e ho già nelle mani molte prove empiriche – a prescindere da quella razionale – del fatto che il sentimento di dipendenza religioso originariamente e in verità non

---

[173] § 14, GW X 17, tr. it. C. Ascheri e C. Cesa, Bari 1972[3], 53.

[174] § 19, GW X 23, tr. it. 59-60.

[175] GW III 63-64; X 360, tr. it. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, a cura di Arrigo Pacchi, 139.

[176] Radulphi Cudworthi, *Systema intellectuale huius universi*, Iohannes Laurentius Moshemius omnia ex angelico latine vertit, recensuit variisque observationibus et dissertationibus illustravit et auxit. Ienae, sumptibus viduae Meyer, 1733. Per un più ampio resoconto sull'inedito, sulla fonte e sulle problematiche connesse, cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, 67-89 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 97-126].

esprima altro che il sentimento di dipendenza dell'uomo in generale dalla *natura*»[177]. Egli dunque si accostò al platonico di Cambridge nella prospettiva dell'*Essenza della religione*. Come abbiamo visto, egli aveva mostrato interesse per i platonici di Cambridge, in particolare per Henry More, fin dai *Pensieri sulla morte e l'immortalità*. Nelle carte legate alla preparazione del Leibniz esso era riemerso, collegato alla cabala[178]. Un aspetto che attirava la sua attenzione era la concezione vitalistica dello spirito e della natura in opposizione a quella più spiccatamente razionale e meccanica di Cartesio. Già nella *Storia della filosofia moderna* egli aveva registrato le obiezioni di More al filosofo francese[179]. Anche la cabala con la sua tripartizione dell'uomo gli era apparsa interessante ai fini di superare il dualismo[180]. Infine su questa linea Leibniz era stato interpretato come assertore di una profonda unità dell'uomo e della natura.

Se dunque lo scopo più immediato dello studio pare essere l'approfondimento dell'ateismo e delle sue confutazioni, non va sottovalutato il tema della natura. D'altro canto nell'opera di Cudworth i due argomenti sono strettamente intrecciati. Il platonico di Cambridge volendo combattere l'ateismo, che per lui era rappresentato dal materialismo meccanicistico di Hobbes, ne aveva illustrato le varie forme presentatesi nella storia e sostenuto che le qualità e la vita presenti nell'universo non potevano spiegarsi con la semplice materia[181]. Le perfezioni esistenti esigevano un principio perfetto che doveva essere infinito[182].

Cudworth aveva dunque cercato di dimostrare che chi negava questo passaggio era incoerente e finiva per usare surrettiziamente i concetti negati. Così l'infinito ritornava nella visione dello spazio cosmico. Jean Le Clerc aveva commentato tale discorso osservando che l'estensione, una volta sottratta l'imperfezione della divisibilità, doveva essere attribuita anche a Dio, presente in tutto l'universo[183], un'idea che peraltro poteva combinarsi con quanto i platonici sostenevano sull'estendersi degli spiriti nei corpi.

[177] 28 giugno 1844, GW XVIII 361.

[178] UB-München 935d 25.5-6.

[179] GW II 292.

[180] Cfr. Tomasoni, *Materialismus und Mystizismus*, 62-63.

[181] Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London, Richard Royston, 1678, repr. Stuttgart, Frommann 1964, 7-12, 17-18, 120-134.

[182] *The True Intellectual System*, 194-196, 860-861, 645-647, e *Systema intellectuale*, 205-209, 1148-1149, 765-767.

[183] *Observationes*, in: *Systema intellectuale*, 953-955.

Nel tradurre l'opera in latino, Mosheim l'aveva corredata di numerose note in cui aveva anche espresso le sue perplessità. Così l'attribuzione dell'estensione a Dio, con la successiva interpretazione newtoniana dello spazio assoluto come sensorio divino, appariva a lui pericolosa perché rischiava di annullare la differenza fra Dio e il mondo. Richiamando Cartesio precisava anzi che occorreva distinguere l'infinità negativa, propria delle nostre affermazioni, dall'infinità positiva cui la mente umana non poteva arrivare[184]. Il possibile esito panteistico, temuto da Mosheim, era ovviamente quello che destava interesse in Feuerbach. Egli che a partire dalla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* aveva cominciato a rivalutare i predicati metafisici[185], vi vedeva ora un possibile ponte verso la natura. È quanto risulta soprattutto dalla sua attenzione per il concetto di natura plastica, che Cudworth aveva sviluppato per superare una visione puramente meccanicistica e il dualismo di spirito e materia. Secondo il platonico di Cambridge, l'ordine cosmico non poteva essere risultato di forze meccaniche, ma dipendeva da un principio «immerso e confuso» nella materia che informava di sé tutte le cose. Questo, pur essendo inconsapevole, agiva con maggior sicurezza e precisione dell'arte umana. In quanto riflesso della sapienza divina poteva essere spiegato con i termini che i Padri della chiesa avevano usato per il rapporto fra Padre e Figlio. La natura plastica era dunque immagine dell'archetipo divino. Era universale e incorporea[186].

Questa idea aveva suscitato l'obiezione di Bayle secondo cui l'infusione nella materia di un tale principio non solo dimostrava la loro compatibilità, ma poteva far pensare a una loro autonomia. Si sarebbe potuto supporre che questa virtù esistesse nella materia e facesse sì che essa sussistesse da sé[187]. L'obiezione aveva colpito Mosheim che, paradossalmente, nella traduzione aveva accentuato il senso naturalistico e immanente del testo traducendo con "natura" anche là dove Cudworth aveva usato altri termini[188]. Mentre dunque il curatore metteva in guar-

---

[184] *Systema intellectuale*, 776-777, 774.

[185] Nella terza edizione (1849), parlando dei predicati metafisici, all'espressione «punto di aggancio più esterno» aggiunge la correzione: «ossia il fondamento» (GW V 62).

[186] *The True Intellectual System*, 148, 155, 155-156, 156-173.

[187] Bayle, *Continuation des pensées diverses*, in: *Œuvres diverses*, T. III, La Haye, Par la Compagnie des Libraires, 1737, 217.

[188] *Systema intellectuale*, pp. XV, XXVI, XXVIII della Prefazione; cfr. *True Intellectual System*, 194-196 con *Systema intellectuale*, 206-209. Per un più ampio confronto mi permetto di rinviare a Tomasoni, *Il "Sistema intellettuale" di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzio-*

dia dalla deriva immanentistica, Feuerbach vi trovava nuovamente un argomento a suo favore.

Cudworth aveva anche cercato, attraverso la raccolta di numerosi testi della letteratura antica, di mostrare l'universale diffusione del concetto di Dio, pur raffigurato e chiamato con nomi diversi. Il politeismo stesso era piuttosto polionimia. Al di là delle varie teologie «volgari», «civili» e «fisiche» si poteva scorgere la «teologia naturale e vera», secondo cui «*Dio era uno Spirito o una sostanza diffusa per tutto il mondo, che permeava e dall'interno produceva ogni cosa*»[189]. Anche questa spiegazione allarmava Mosheim che vi vedeva una propensione verso «l'empia teoria di Spinoza»[190]. Egli poi stigmatizzava l'errore di interpretare i culti effettivi attraverso le dottrine filosofiche[191]. Fra queste indicava il neoplatonismo e lo stoicismo che avevano ispirato eresie fin dall'antichità[192]. Feuerbach nei suoi estratti dimostra interesse per questa problematica. Da un lato dovette condividere l'osservazione di Mosheim, secondo cui bisognava esaminare nella loro concretezza i culti dei popoli, dall'altro dovette avvertire l'esigenza di una spiegazione complessiva del fenomeno religioso. Il Dio permeante la natura poteva ben presto trasformarsi in quell'oggetto, da cui l'uomo, prima ancora di passare ai concetti, si sentiva racchiuso e dipendente.

Riguardo a questo sentimento Cudworth si era soffermato ad esaminare le spiegazioni atee della religione, come proveniente da paura, ignoranza e invenzione dei legislatori[193]. Feuerbach aveva seguito soprattutto la confutazione del primo punto. Il platonico di Cambridge aveva replicato che la paura avrebbe dovuto produrre immagini di divinità terribili, viceversa Dio era rappresentato come buono. Quelli che lo immaginavano come cattivo o carico di vizi non facevano che «trascrivere o proiettare fuori di loro la loro *natura malata*». La sua bontà lo rendeva a tal punto fondamento della vita e della moralità che la sua esistenza era desiderabile, anzi necessaria[194]. Anche in questo caso Mo-

---

ne latina di Mosheim: culmine e crisi di un equilibrio: «Rivista di storia della filosofia» (1991), 629-660.

[189] *The True Intellectual System*, 477-518, spec. 505, *Systema intellectuale*, 564-606, spec. 593.

[190] *Systema intellectuale*, 594, 592.

[191] *Ibi*, 571, cfr. 604.

[192] *Ibi*, 568, 574, 579-580, 581, 592.

[193] *The True Intellectual System*, 654, 658, *Systema intellectuale*, 790, 794.

[194] *The True Intellectual System*, 654, 659, 660, 661, *Systema intellectuale*, 790, 795, 796, 800. Si noti in Cudworth la teoria dell'attribuzione agli dei di tratti umani anche attraverso la

sheim osservava la debolezza dell'argomentazione, giacché Dio poteva apparire come un rifugio escogitato contro la paura e la correlazione fra ateismo e immoralità non era storicamente dimostrata[195]. Infine egli metteva in guardia dal parallelismo tracciato fra la cosiddetta Trinità platonica e quella cristiana, fondata su una presunta rivelazione segreta a Mosé, una teoria che aveva attratto gli umanisti platonizzanti ed era stata ripresa, pur con modifiche, in Germania, per es. dal teologo Johann Franz Budde che Feuerbach aveva studiato anche in connessione all'argomento della cabala[196]. Se Mosheim aveva visto il pericolo di un annullamento della rivelazione cristiana in una oscura e incontrollabile tradizione, Feuerbach doveva essere spinto proprio su questa via a ritrovare simboli comuni. D'altro canto proprio l'amico Kapp, prima di dedicarsi alla scienza naturale, si era occupato nei suoi scritti filosofici dell'origine dell'uomo e della natura utilizzando, insieme alla *Genesi*, tradizioni oscure e teorie recenti, in particolare di Cuvier, ispirate dalle scoperte dei fossili[197]. In questo orizzonte si svolsero anche gli studi più specifici sulle culture e religioni dei cosiddetti primitivi.

5.3. *I resoconti di «Das Ausland» sui primitivi e sulle nuove scoperte*

Un'altra fonte, alla quale probabilmente Feuerbach si accostò proprio in questo periodo, fu il quotidiano di informazione scientifica «Das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker [L'estero. Un quotidiano per l'informazione sulla vita spirituale e morale dei popoli]», edito da Cotta a Stuttgart. Gli estratti di Feuerbach, prevalentemente ricavati dalle annate dal 1843 al 1845, mostrano di rivolgersi a tre tematiche: la religione presso i primitivi, il rapporto degli occidentali verso di loro, la scienza con il suo metodo e le sue mistificazioni. La diligenza delle trascrizioni di-

---

personificazione poetica (*The True Intellectual System*, 598-600). Essa appare come un remoto antecedente della teoria dell'alienazione come oggettivazione.

[195] *Systema intellectuale*, 802-803. Si noti qui l'influenza delle tesi di Bayle che doveva ancor più avvicinare Feuerbach.

[196] Budde, *Introductio ad Historiam Philosophiae Ebraeorum*, Halae Saxonum, Typis Orphanotrophii, 1720, 2-9; cfr. Tomasoni, *Materialismus und Mystizismus*, 65.

[197] Christian Kapp, *Über den Ursprung der Menschen und Völker nach der mosaischen Genesis*, Nürnberg, bey Leonhard Schrag, 1829, 15-16, 37-39, 47-48, 65, 210, 223, 248-249. A questo scritto aveva dato importanza Feuerbach nella sua recensione alle pubblicazioni dell'amico, del quale aveva esaltato il senso vivo della natura e del tutto in un singolare parallelismo con Daub, cfr. GW IX 71, 66, 69.

mostra l'apprezzamento per un organo di stampa, per il quale nel 1831 Feuerbach si era proposto a Cotta come redattore[198], peraltro senza esito. Sotto la direzione di Eduard Widenmann, durata dal 1835 al 1854, «Das Ausland» dimostrò grande interesse per il nuovo mondo e per le scoperte scientifiche accompagnando le informazioni con commenti critici sull'attendibilità dei dati e sulle implicazioni di carattere politico e sociale[199]. Non a caso fornì l'occasione a Feuerbach per incontrarsi nel 1845 con un brano di Charles Darwin.

Riguardo alla religione dei cosiddetti primitivi, dagli abitanti delle isole Marchesi a quelli di Tahiti, dalle popolazioni del Sudamerica a quelli del Centro e del Nordamerica, Feuerbach accumula molto materiale a sostegno della tesi secondo cui gli dei più venerati siano i più terribili. Ciò conferma la teoria hobbesiana dell'origine della religione dalla paura, mentre fa crollare l'argomentazione contraria di Cudworth permettendo a Feuerbach di ricollegarsi ai sacrifici umani, compiuti generalmente per una divinità malefica. La crudeltà dei riti, contrapposta all'indole mite e socievole di quei popoli, mira nei resoconti di «Das Ausland» ad esaltare l'opera di liberazione compiuta dal cristianesimo, ma per Feuerbach è uno stimolo a riflettere sui motivi di simili comportamenti. La negazione di sé da parte dell'uomo appare il mezzo estremo per stornare una negazione più radicale e totale. A questo proposito riemerge il senso di dipendenza, evidenziato dalla superstizione di fronte all'imprevedibilità della natura o allo strano grido di un animale[200]. La prima redazione dell'*Essenza della religione* dirà: «E giacché ogni cosa può avere effetti a lei stessa in sé assolutamente indifferenti, casuali, così si apre qui l'immenso campo della cosiddetta *superstizione* che a ogni cosa collega anche qualsivoglia effetto, perfino a lei opposto»[201].

Al culto degli animali viene prestata grande attenzione. Feuerbach osserva che il primitivo del Sud America o dell'Australia ricava i suoi nomi propri dagli animali e che gli "Indiani" del Nord America, come altre popolazioni del nuovo mondo hanno una familiarità con gli animali per noi inimmaginabile. Nell'*Essenza della religione* parlerà della dipendenza o del debito dell'uomo verso di loro: «Queste entità ausi-

---

[198] Cfr. lettera a J.F. Cotta, 11 settembre 1831, GW XVII 127.

[199] Per un ampio resoconto sugli inediti di Feuerbach, sulla fonte e sulle varie implicazioni a Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 90-130 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 127-176].

[200] *Ibi*, 97-105 [135-146].

[201] *Essenza della religione*, 1ª red., in: Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 181-182 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 232].

liatrici, questi *spiriti tutelari* erano, in particolare, gli *animali*. Solo per mezzo degli animali l'uomo si sollevò sopra l'animale»[202]. Mentre nella fase idealistica e ancora nell'*Essenza del cristianesimo* e nei *Principi* l'uomo era definito mediante la sua assoluta superiorità e per questo Feuerbach si era attirato le critiche di Daumer, ora predomina il riconoscimento di una profonda dipendenza, suggeritagli anche dai cosiddetti primitivi e dalla letteratura orientale.

Tale dipendenza porta a una nuova valutazione del sacrificio che continua ad essere negazione di sé, ma deriva da un senso di colpa verso la natura, di cui ci si è appropriati nel momento del bisogno. «Per placare la sua coscienza, nonché l'oggetto che, nella sua rappresentazione, egli ha offeso, per mostrargli che se ne è impadronito per necessità e non per arroganza, l'uomo si diminuisce il godimento, restituisce all'oggetto qualche cosa della proprietà che era sua e che gli fu sottratta»[203]. Attraverso i resoconti sui popoli primitivi Feuerbach giunge a una spiegazione che anticipa quelle di antropologi come J.G. Frazer, Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss[204]. L'"arroganza" che nel passo dell'*Essenza della religione* viene biasimata è un'offesa non solo verso la natura, ma anche verso i cosiddetti primitivi.

Feuerbach in «Das Ausland» legge vari resoconti sulle lotte fra missioni cattoliche e protestanti, sostenute dalle rispettive nazioni di Francia e Inghilterra, sugli stratagemmi per conquistare la fiducia dei nativi e sull'instaurarsi definitivo di un potere estraneo con esiti talvolta distruttivi anche a livello demografico. Trascrive la riflessione di un articolo in cui la fine di gran parte degli indigeni della Tasmania in seguito all'avvento degli occidentali viene presentata come uno di quei fenomeni «nei quali con umiltà e fiducia riconosciamo il volere dell'Onnipotente». Il confronto fra la realtà e l'ideologia della colonizzazione, proclamata in un altro articolo annotato da Feuerbach è sulla sfondo della critica di Feuerbach all'arroganza dell'occidentale che si concepirebbe come il fine dell'evoluzione naturale[205].

---

[202] § 5, GW X 6, tr. it. 42 [leggermente modificata], cfr. Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 105-107 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 146-148].

[203] § 28, GW X 33, tr. it. 70.

[204] James George Frazer, *The Golden Bough*, I, London 1912, 235-251, II, London 1914, 82-83, 204-273, tr. it. Lauro De Bosis, *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1981, II, 682-692, 762-763, 802-824; Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris, Payot, 1949, 296-298, tr. it. Virginia Vacca, Torino, Einaudi, 1954, 358-360; C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 296-299, tr. it. Paolo Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1964, 245-246.

[205] Per i riferimenti ai testi, cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, 109-113 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 150-151].

Da qui la critica alla "teleologia" che emerge nel commento ad articoli dai toni razzistici, ben prima del *Saggio sulla ineguaglianza delle razze umane* di Gobineau (1854). In uno si lamentava che le persone di colore non avessero l'«auri sacra fames» dei bianchi e fossero inadatte perfino a diventare liberi operai. Nel secondo si riferiva di una conferenza in cui, sulla base di un'antropologia fisica, si era stabilito che la razza nera era inferiore e costituiva un «rudere di un mondo più antico». Viceversa quella bianca era l'esito finale preparato da Dio e, grazie alla sua forza di volontà, formava «uomini a sua immagine». Nel riferire questa conferenza già il giornalista biasimava l'«arroganza della civiltà» e Feuerbach commentava: «Come inclina anche la scienza naturale verso la teleologia!»[206].

La teleologia, criticata nell'*Essenza della religione*, si insinuava anche nelle spiegazioni scientifiche, come poteva osservare Feuerbach a proposito della corrente del golfo[207]. Nell'ambito dei suoi interessi geologici egli si annotò anche un articolo intitolato "I grandi fossili nelle pianure sudamericane", che riproduceva il brano sulla Patagonia del *Viaggio di un naturalista intorno al mondo* di Charles Darwin nella traduzione di Ernst Dieffenbach[208]. Il naturalista inglese notando una stretta parentela fra i fossili e gli animali tuttora esistenti avanzava l'ipotesi che il cambiamento fosse dipeso non dalle catastrofi, come aveva sostenuto Cuvier, bensì dal lento mutare delle condizioni ambientali. Si profilava già una sorta di selezione naturale. Feuerbach, che aveva avuto grande ammirazione per Cuvier e per il vulcanismo, anche per l'influenza dell'amico Kapp[209], trascrisse diligentemente il brano e nell'*Essenza della religione*, pur non abbandonando l'idea di periodi geologici rivoluzionari, mostrò propensione per gli sviluppi graduali e postulò una stretta correlazione fra le condizioni ambientali e l'emergere di determinate forme di vita. Anzi suppose che questa fosse una sintesi che si produceva nel momento in cui si davano tutte le condizioni. Non era dunque un «atto *isolato*», né un semplice effetto causale, bensì l'unione originale di molteplici fattori[210]. Il brano di Dar-

---

[206] Anche qui per i testi, cfr. *ibi*, 113-118 [150-162].

[207] *Ibi*, 120-122 [164-166].

[208] «Das Ausland», 10 aprile 1845, 397; Charles Darwin's, *Naturwissenschaftliche Reisen* [...], Deutsch und mit Anmerkungen von Ernst Dieffenbach, Braunschweig 1844; cfr. Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 124-130 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 169-176].

[209] A Kapp, [7 aprile] 1840, GW XVIII 13; GW IX 71-75.

[210] §§ 18, 17, GW X 21, 19-20, tr. it. 58, 56-57.

win permette dunque di valutare meglio lo sfondo sul quale Feuerbach delineava l'evoluzione della natura.

Oltre alla lettura di «Das Ausland» Feuerbach consultò opere generali sui popoli e le religioni del mondo[211], ma si avvicinò anche con una nuova prospettiva all'ebraismo. Lesse un'opera sulla storia del popolo ebraico e prese atto dell'insostenibilità delle teorie di Daumer e Ghillany sui sacrifici umani presso gli ebrei e sull'affinità fra il culto al loro Dio e quello a Moloch. Bisognava inquadrare il loro culto nello sviluppo di quel popolo e chiedersi da dove fosse venuto quel puro monoteismo, come anche quella successiva perseveranza. Il germe doveva essere insito fin dalle origini[212]. Presto avrebbe studiato anche un'opera di Ernst Meier sul *Decalogo* che, riallacciandosi al senso di dipendenza illustrato da Schleiermacher, avrebbe sottolineato nell'ebraismo non solo l'elevazione dell'uomo verso un Dio spirituale, ma anche il rispetto verso la natura e il permanente legame col tutto[213]. Su queste basi le accuse di gretto egoismo innaturale, rivolte all'ebraismo, si sarebbero dimostrate infondate. Anche questo doveva essere visto nella più generale prospettiva storico-culturale del fenomeno religioso.

5.4. *Redazione preliminare: la dipendenza dalla natura non umana*

L'*Essenza della religione* comparve nella primavera del 1846 sulla rivista di Wigand che, nel frattempo, a causa della censura aveva cambiato nome e si chiamava «Die Epigonen», e, poco dopo, nel primo volume delle *Opere* di Feuerbach[214]. Fra i primi accenni a questo lavoro e la pubblicazione trascorsero dunque due anni, in cui Feuerbach non solo studiò nuovi ambiti, come abbiamo visto, ma stese anche una redazione preliminare, già provvista di note ai margini[215]. Se si pensa

---

[211] In particolare di Johann Friedrich Schröter, di Christoph Meiners, di Peter Simon Pallas, di Christian Bastholm, cfr. GW X 41, 196, 309; cfr. anche GW XVIII 358, XIX 93.

[212] Al fratello Friedrich, 28 giugno 1844, GW XVIII 361. Lo studio dell'opera di C. von Lengerke, *Kanaan. Volks- und Religionsgeschichte Israels*, Königsberg 1844, risulta anche dagli appunti conservati negli inediti.

[213] Ernst Meier, *Die ursprüngliche Form des Dekalogs*, Mannheim, Bassermann, 1846. Per questo studio documentato negli inediti (UB-München 935^{d} 28.1), cfr. Tomasoni, *Heidentum und Judentum*, 160-162.

[214] Cfr. lettere a Wigand, 10 febbraio 1846 e al fratello Friedrich, [maggio] 1846, GW XIX 60, 65.

[215] Il testo della redazione con tre appendici, al quale aveva già lavorato Carlo Ascheri, è stato definitivamente trascritto e pubblicato in: Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*,

che nell'aprile del 1845 egli diceva di essere «impegnato a portare a compimento un lavoro» non più rinviabile, prima di occuparsi dell'edizione delle *Opere*[216], è probabile che tale redazione sia precedente. Essa procede secondo un andamento continuo e si diffonde nelle argomentazioni più dell'opera definitiva, articolata in paragrafi e volta a maggiore concisione[217].

La redazione preliminare non partiva dalla discutibile definizione della natura, sulla quale ritorneremo, ma dal sentimento di dipendenza[218]. Ciò è importante anche concettualmente. Infatti l'oggetto può essere definito solo muovendo dall'esperienza soggettiva della limitazione e della dipendenza. Alle origini Feuerbach prendeva posizione rispetto alle accuse mosse da Hegel a Schleiermacher. Se il suo maestro aveva ricondotto il sentimento alla sensazione ricacciando il teologo nel gregge degli empiristi e obiettando che anche gli animali avevano un tale sentimento di dipendenza, connotato dalla passività[219], Feuerbach rispondeva che qui si trattava di sentimento umano, ossia di un sentimento giunto a coscienza[220]. Da un lato egli non disapprovava l'assimilazione del sentimento alla sensazione grazie al suo concetto di sensibilità, dall'altro riteneva essenziale l'intervento della coscienza e la sua attività di rappresentazione che distingueva l'uomo dall'animale[221]. Qui poteva rientrare l'esigenza della libertà, fatta valere da Hegel come elemento costitutivo della religione[222]. Questa però, secondo Feuerbach, era provocata da una dipendenza che non poteva mai essere del tutto superata.

Rispetto all'*Essenza del cristianesimo* si sottolinea con forza che il limite di ogni essere e dell'uomo stesso è ontologicamente insuperabile ed è la sorgente di una radicale drammaticità. Se la religione si sviluppa fra il sentimento di dipendenza e il suo superamento nella libertà, che ne

---

174-337 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 229-310]. Per le sue particolari caratteristici, cfr. *ibi*, 131-136 [177-183].

[216] A Emilie Kapp, 25 aprile 1845, GW XIX 21-22.

[217] Feuerbach in una nota introduttiva alla prima edizione (GW X 3) disse di aver ridotto l'ampio materiale contenuto nei suoi manoscritti a «compendi».

[218] Nella redazione definitiva corrisponde al § 2, GW 4, tr. it. 39, che però è solo una enunciazione di principio rispetto all'ampia trattazione originaria.

[219] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I u. II, Hrsg. Walter Jaeschke, *Vorlesungen* III, 184, cfr. 119 u. *Vorlesungen* IVa, Hamburg, Meiner, 1983, 115, 123-125, 343-344, 406.

[220] *Essenza della religione*, 1ª red., in: Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, 174-175 [[*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 229].

[221] *Ibi*, 174-175 [229], cfr. § 3, GW X 5, tr. it. 40.

[222] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I 238, 243.

costituisce il fine[223], questo, nella misura in cui si rivela vano, condanna lo sforzo umano al fallimento. L'uomo cerca di trasformare «l'essenza della natura, non popolare e inquietante, in un'essenza nota e familiare, di ammorbidire nel calore del cuore, in vista dei fini umani, quella natura che per se stessa è inflessibile e dura come l'acciaio». «Egli sacrifica i suoi sentimenti a un ente che è, in sé, insensibile [...] ricorre ai mezzi più disperati e più pazzeschi, non c'è da stupirsi se egli si disumanizza per rendere umana la natura, se egli versa anche sangue umano per ispirare ad essa sentimenti umani [...] Ma tutti i tentativi di dar vita sono inutili: la natura non risponde ai lamenti e alle domande dell'uomo, lo respinge implacabilmente in lui stesso»[224]. Nella prima redazione a questa «folle autoaffermazione dell'uomo» sono dedicate ampie riflessioni[225], da cui vengono riprese, per la redazione definitiva, le espressioni che sopra abbiamo riportato. Si diceva che nella religione naturale, «la religione della disperazione, della follia», l'uomo «fa di tutto per procurarsi ascolto», ma gli ritorna solo l'eco delle sue parole, «abbraccia una statua come se fosse la persona amata, un cadavere come un essere vivo», ma ricade su di sé, «sacrifica la vita per vivificare la natura, sacrifica tutti i sentimenti per renderla sensibile verso di lui», «strappa ai suoi figli dal corpo il cuore per vincere la sua mancanza di cuore, si infligge ogni male e dolore per renderla benigna, ma essa rimane fredda e imperturbabile dinanzi alla morte; tutti i sacrifici svaniscono in fumo e vento»[226].

Se già nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, accanto all'idealizzazione della natura in senso romantico, avevamo registrato accenni alla sua negatività, ora questi assumono un'importanza basilare a tal punto che vi si può vedere un netto distacco dal romanticismo. La natura appare all'uomo non solo non umana, bensì «disumana (*unmenschlich*)». Egli «sperpera» inutilmente in lei i suoi sentimenti. L'alienazione, di cui si vedono qui le origini rivela i suoi tratti di trasferimento «fuori di sé» e di estraneazione[227]. Ai suoi critici che, a partire dal teo-

---

[223] § 29, GW X 34, tr. it. 71-72.

[224] §§ 34-35, GW X 40-41, tr. it. 78-80. Nella dinamica fra sentimento di dipendenza e libertà Harvey, *op. cit.*, 194-195 vede da un lato l'ansietà esistenziale, dall'altro il bisogno di riconoscimento e sostiene che tale punto di partenza potrebbe essere condiviso anche da teologi come Paul Tillich. La ricerca frustrata di un tu nella natura ha richiamato di nuovo la prospettiva di Buber, secondo cui dietro si celerebbe una struttura relazionale a priori, implicante "l'eterno tu", una prospettiva ovviamente esclusa da Feuerbach, cfr. Rütter, *op. cit.*, 71, 76-77.

[225] *Essenza della religione*, 1ª red., 258-259 [271-272] e tutto il brano 256-263 [270-273], anche 246-255 [265-269].

[226] *Ibi*, 256-257 [270].

[227] *Ibi*, 260-261, 258-259 [272, 271].

logo Müller, gli avevano chiesto perché l'uomo sentisse il bisogno di alienarsi in un oggetto, Feuerbach risponde ora indicando la situazione di radicale finitudine e incertezza in cui esso si trova[228].

Se nell'*Essenza del cristianesimo* il sacrificio umano serviva come prova per la disumanità della religione, ora questa è ricondotta a un motivo profondamente umano, il bisogno di avere una via d'uscita da una situazione drammatica. Come abbiamo visto, Feuerbach vi si era avvicinato attraverso i resoconti toccanti di «Das Ausland».

L'intervento della coscienza comporta l'oggettivazione al di fuori di sé del sentimento, ma tale oggettivazione è preceduta da una passività che, pur implicando una percezione del soggetto, non comporta la sua immediata trasformazione in attività. Così il sentimento del valore della propria vita, non annulla quello della dipendenza, anzi lo rende ancor più profondo[229]. Nella sua oggettivazione il soggetto conferisce all'oggetto parte di sé: «La gioia [...] si trasforma in riconoscenza [...], vivifica l'oggetto; lo stringe al caldo seno, lo trasfigura, lo divinizza; la sensazione straripa, si comunica, diventa inno all'oggetto»[230]. I mutamenti della natura favoriscono la personificazione degli elementi naturali, giacché accrescono nell'uomo l'insicurezza e rendono più impellente il suo bisogno[231]. Questo è però la radice dell'oggettivazione.

Se in esso Feuerbach aveva visto fin dai primi scritti la presenza dell'oggetto nel soggetto, ora il suo inquadramento nell'esperienza originaria induce a singolari approfondimenti. Il bisogno mi fa sentire la mia dipendenza dall'oggetto. «Il suo essere per me» mi rende incerto sul mio futuro e mi induce da un lato ad attribuirgli tutto ciò che io non sono, in particolare l'onnipotenza, dall'altro ad assimilarlo

---

[228] *Ibi*, 176-177 [230]. Qui è ancor più evidente il fatto che la religione non sia causa, bensì effetto della scissione e di una situazione da "straniero", cfr. in proposito, Cesa, *Feuerbach e l'essenza della religione*, in: Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, 238. Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, fondandosi sull'affermazione di Feuerbach, secondo cui la religione viene dal senso di limitatezza umana, si chiede se sia legittimo relegarla a uno stadio infantile (319). Inoltre perché l'uomo avrebbe dovuto percorrere un cammino così contorto rispondendo a una necessità reale con un'illusione (336, 404)? Infine se la religione è «poesia, anelito, aspirazione, utopia» (338) perché non riconoscerne il valore in questa sfera? Effettivamente nel suo approccio ermeneutico si nota un tentativo di valorizzarla, anche se si tratta di vedere se tale tentativo sia riuscito. Johnston sottolinea la maggior serietà del confronto di Feuerbach con la religione rispetto a Marx perché questi la spiega col disagio sociale da eliminare, quello con aspetti «permanenti» o «ineliminabili» della condizione umana (*op. cit.*, 163, cfr. anche 306-307).

[229] *Essenza della religione*, 1ª red., 180-181 [232].

[230] *Ibi*, 184-185 [234].

[231] *Ibidem*, cfr. § 27, GW X 31-32.

a me in modo che mi possa soddisfare. Ciò avviene nella preghiera[232]. Anche il soddisfacimento però mette in luce un'importante dinamica. L'appropriazione di un bene della natura, alla quale abbiamo conferito un aspetto umano, ci fa sentire in debito, ci riempie di gratitudine, ma nello stesso tempo ci fa avvertire in noi come una colpa che dobbiamo espiare. Nella redazione preliminare questo sentimento è chiamato «*Schuldgefühl*»[233], un concetto che avrà importanti sviluppi nella *Genealogia della morale* di Nietzsche[234] e nell'opera di Freud. Esso provoca dunque un «sentimento di gratitudine» e «in questo senso il mio prendere è solo ricevere un regalo che mi è offerto». Tuttavia è anche coscienza di un'offesa arrecata. «Tutto ciò che è, è autorizzato ad esistere, ha altrettanto diritto quanto me; carpendo a un albero i suoi frutti, io lo derubo, compio un oltraggio nei suoi confronti». Da qui un ulteriore ricorso al sacrificio. «Derubandolo del suo frutto io gli infliggo un dolore; per emendare questo dolore, per placare la mia coscienza e quindi l'oggetto stesso, io arreco anche a me un dolore; mi interrompo un godimento, restituisco all'oggetto qualcosa di suo»[235]. Sia nel momento del bisogno, sia in quello della soddisfazione si tratta di propiziarsi l'oggetto, di renderlo umano verso di noi. Nello stesso tempo però è l'umanizzazione che permette questo rapporto[236]. L'importanza assegnata all'offerta delle primizie è nuova[237]. Feuerbach la collega al rammarico che si prova al vedere abbattuto un bell'albero, allo scrupolo «di non strappare o calpestare un bel fiore» o al trattenersi «dall'uccidere senza necessità un animaletto». In questo «rispetto», in «questa coscienza», in «questo timore» egli vede la «religione»[238].

---

[232] *Essenza della religione*, 1ª red., 224-225 [254]; sul rapporto di servo e padrone, che qui è visto nel bisogno e nel suo soddisfacimento («In quanto io ho bisogno di lui, sono servo; in quanto ne usufruisco, padrone»), cfr. Serrâo, *A humanidade da razâo*, 280-281, secondo cui tale rapporto non può concludersi nell'affermazione dell'uomo come signore assoluto (283).

[233] *Essenza della religione*, 1ª red., 236-237 [260].

[234] *Zur Genealogie der Moral*, II, 8, *Werke, Kritische Ausgabe*, Hrsg. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, VI II, Berlin, De Gruyter, 1968, 321 («das Gefühl der Schuld»), tr. it. Colli e Montinari, *Opere*, VI II, Milano, Adelphi, 1968, 268.

[235] *Essenza della religione*, 1ª red., 236-237, 234-235 [260, 259], cfr. anche 246 [265].

[236] *Ibi*, 234-239 [258-261], cfr. § 29, GW X 34, tr. it. 71.

[237] *Essenza della religione*, 1ª red., 244-245, 234-235 [264, 259].

[238] *Ibi*, 238-239 [261]. Secondo Johnston, *op. cit.*, 315, cfr. anche 267-268 si potrebbe ravvisare nel senso feuerbachiano della dipendenza dalla natura un motivo che potrebbe fornire una base alla problematica ecologica. Eduardo F. Chagas, *A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach*, in: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*, a cura di Chagas, Redyson, Paula, sottolinea che il discorso di Feuerbach sulla cosiddetta religione naturale ha una «funzione strategica contro il cristianesimo e l'idealismo» (61), contro l'esaltazione smisurata della scienza (65) e a favore dell'autonomia della natura (63).

Come nel cosiddetto primitivo egli scopre un profondo insegnamento, così non interpreta le sue divinità in senso animistico, come faranno, in gran parte, gli antropologi ottocenteschi. Piuttosto che la rappresentazione di un'anima egli vi scorge l'espressione di una dipendenza e di un'oggettivazione, più o meno umanizzata.

La subordinazione della natura all'uomo appare concomitante al progresso della civiltà. Nella redazione preliminare questo passaggio è ampiamente descritto. «L'associazione con gli altri uomini in una comunità», la coltivazione della terra, la fondazione delle città avrebbe fatto sentire all'uomo di dipendere non più dalla natura, bensì dalla sua attività[239]. Come l'uomo da essere «fisico» era diventato un essere «politico», così anche il suo Dio[240]. La natura era ridotta a mezzo del suo potere, come mostravano Zeus e il Dio degli Israeliti con i loro tuoni e lampi[241]. Essa però era «la base, la *forza* dell'essere morale»[242]. Nella redazione preliminare Feuerbach accennava alla pena anticipando considerazioni dei suoi ultimi scritti[243]. «Nell'animo si congiunge immediatamente alla trasgressione della legge anche la rappresentazione della pena, anche la paura del danno, e questo a maggior ragione ogni qual volta la rappresentazione della legge si congiunge alla rappresentazione dell'essere naturale, alla potenza ineluttabile, dinanzi alla quale l'uomo precipita nell'impotenza»[244]. Il sovrano che si arroga il diritto di vita e di morte è riflesso del Dio che sta sopra la natura[245].

Il monoteismo è, per Feuerbach, la massima esaltazione della signoria dell'uomo sulla natura, ridotta a mezzo per la sua sopravvivenza[246]. Da questa signoria sarebbe venuta l'idea della creazione in cui il dominio dell'uomo è garantito da un Dio che stabilisce proprio con lui un rapporto privilegiato, essendo sua oggettivazione[247]. Mentre dunque alle origini è avvertita una dipendenza radicale dalla natura, riconosciuta come fondamento imprescindibile, come divinità, poi tale dipendenza viene capovolta e la natura è fatta dipendere da un Dio

---

239 *Essenza della religione*, 1ª red., 264-265 [274].

240 *Ibi*, 266-267, 270-271 [275, 277], § 37, GW X 43-44, tr. it. 82.

241 *Essenza della religione*, 1ª red., 268-269, 274-275 [276, 278-279], § 37, GW X 44-45, tr. it. 82-83.

242 *Essenza della religione*, 1ª red., 268-269 [276].

243 GW XI 100-102, tr. it. 97-100.

244 *Essenza della religione*, 1ª red., 272-273 [278].

245 *Ibi*, 298-299 [298], § 37, GW X 45, tr. it. 83.

246 *Essenza della religione*, 1ª red., 268-269, 274-275 [276, 279].

247 *Ibi*, 280-283, 274-275 [282-283, 279], §§ 41-43, 49, GW X 48-49, 51-53, tr. it. 88, 90-91, 61-64.

umano[248]. Così la provvidenza rivolta in particolare all'uomo e disponibile al miracolo non è che la conseguenza visibile di una creazione finalizzata all'uomo[249]. Essa rimedia al fatto che la natura sia «cieca, fredda, insensibile» e non tenga conto dei «singoli»[250]. Nella visione della creazione come produzione di una volontà Feuerbach vede dunque l'oggettivazione dell'uomo nella sua proprietà distintiva e nel suo bisogno di asservirla, sfruttarla e utilizzarla[251]. Si potrebbe replicare che questa visione della creazione discenda più dalla sua riduzione antropologica della teologia che dall'accostamento senza pregiudizi al testo della *Genesi*[252].

Certamente è determinante il parallelismo fra l'elevazione in un Dio superiore alla natura e l'affermazione del primato della volontà e della coscienza non solo nell'autorità politica, ma anche nella cultura e nella ideologia tecnologica[253]. Da un lato è naturale che l'uomo preoccupandosi per la propria sovravvivenza subordini a sé gli altri esseri, dall'altro lato deve rendersi conto della relatività del capovolgimento operato. Egli cioè non può pretendere di essere il fine dell'universo nemmeno in senso morale[254]. Anzi deve comprendere di aver posto la propria esistenza «sulla testa»[255]. Questa inversione dell'ordine naturale si riflette anche nel rapporto fra i popoli, in particolare fra quelli che hanno affermato la propria tecnica e gli altri. Feuerbach parla della differenza fra l'orientale «che non dimentica per l'uomo la natura» e l'occidentale che si comporta «secondo l'andamento della borsa» e segue i «segni sempre mutevoli dell'onore, della moda e dell'opinione». L'assimilazione del primo all'abitante della campagna e del secondo a quello della città lascia subito intendere verso quale dei due vada la simpatia di Feuerbach. Egli peraltro riconosce che il secondo è artefice della storia, ma sottolinea anche come il movente di questa sia la «vanità»[256]. Questo discorso

---

[248] *Essenza della religione*, 1ª red. 282-287 [283-284].

[249] *Ibi*, 292-295, 298-299 [288-289, 291], §§ 49, 50, GW X 62, 66, tr. it. 102, 106.

[250] *Essenza della religione*, 1ª red. 300-301 [292].

[251] *Ibi*, 282-283 [283].

[252] Per i rinvii al testo della *Genesi*, *ibi*, 274-275 [279], § 43, GW X 52, tr. it. 91; per la critica alle deformazioni operate da Feuerbach abbiamo già rinviato a Amengual, *Schöpfung, Judaismus und Gottesbegriff*, 23-24.

[253] *Essenza della religione*, 1ª red. 308-313 [296-298].

[254] In questo è netta la differenza rispetto a Kant e a Fichte, cfr. Tomasoni, *Feuerbachs Kritik der Wissenschaftsideologie und Evolutionstheorien*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 88-89, 91-92.

[255] *Essenza della religione*, 1ª red. 288-289 [286].

[256] *Ibi*, § 39 GW X 46-47.

vale anche per la tecnica e la scienza, ma tale implicazione apparirà più chiara nell'analisi successiva.

Come nel monoteismo lo spettro della natura continua ad aggirarsi e si esprime sia nei predicati metafisici[257], sia nell'oggettività verso cui ci si sente spinti ad alienarsi, così la civiltà occidentale deve recuperare quanto ha negato mediante la sua ideologia di arroganza.

5.5. *Redazione definitiva: scienza e problema critico*

La scienza naturale gioca un ruolo notevole nella redazione definitiva, dove si affronta il problema dell'origine della vita e dell'evoluzionismo[258]. Essa si accompagna anche all'emergere del problema critico[259]. Da un lato la vita appare come una sintesi e la natura come totalità, dall'altro i concetti umani si rivelano inadeguati. Così il rapporto causale non può spiegare la novità della vita, mentre il finalismo, latente sotto l'idea dell'evoluzione, è solo uno schema pratico. Parimenti le varie ipotesi illustrano possibilità diverse in uno spettro che fa più o meno riferimento all'energia della terra o alle condizioni ambientali. L'ordine e l'unità della natura diventano nell'uomo "ragione", ma rimangono essenzialmente distinti da questa. La necessità della natura «non è umana, non è cioè logica, metafisica o matematica, non è in generale astratta»[260].

Feuerbach che aveva iniziato il suo percorso stabilendo, sulla scorta di Hegel, l'identità di logica e metafisica, di pensiero ed essere e criticando il punto di vista kantiano, parla qui esplicitamente di "*Ding an sich*": «La natura va concepita soltanto mediante se stessa; essa è l'ente il cui "concetto non dipende da alcun altro ente"; è ad essa soltanto che può essere applicata la differenza tra ciò che una cosa è *in sé* e ciò che

---

[257] *Essenza della religione*, 1ª red. 182-183, 200-201 [233, 242], §§ 10-11, GW X 10-14.

[258] §§ 17-18, GW X 19-21, tr. it. 56-58. L'affermazione secondo cui l'origine della vita non deve essere pensata «come un atto isolato», fatta qui e ripetuta poco tempo dopo, offre lo spunto a Schuffenhauer, *Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach*: «Revue internationale de Philosophie» (1972), 1468-1470 per mettere in rilievo, nel quadro del marxismo dialettico, che la concezione feuerbachiana si staccava nettamente dal materialismo meccanicistico.

[259] Cfr. per tutto questo anche Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 156-169 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 209-225].

[260] § 48, GW X 61, tr. it. 101; von Gagern, *Ludwig Feuerbach* ha sottolineato che la natura non è «*ulteriormente deducibile*» (224) e che «nel contesto del suo sensualismo e naturalismo non ha senso parlare di qualcosa di ontologicamente vero» (227). Rispetto a questo giudizio, così drastico, occorre qui registrare la consapevolezza del problema critico in Feuerbach.

essa è *per noi*». Poiché fra la natura, in sé indipendente, e l'uomo c'è un rapporto asimmetrico, che non può essere interamente capovolto, la prima rimane incommensurabile al secondo. L'esito è paradossale: da un lato a quella non si può appioppare alcun «criterio umano», dall'altro lato «noi paragoniamo le sue manifestazioni con analoghe manifestazioni umane, in analogia alle quali le definiamo» e «applichiamo ad essa espressioni umane come ordine, fine, legge». Facciamo ciò per «renderla comprensibile a noi», «costretti» dal nostro linguaggio[261]. L'importanza e la difficoltà di questa presa di posizione risalta se si tien conto del percorso compiuto. Nella terza appendice alla redazione preliminare l'origine della terra e la costituzione di ogni corpo erano spiegate attraverso il dualismo della forza centripeta e centrifuga, ossia della tendenza all'«isolamento, separazione, individuazione» e all'«unificazione» e «attrazione» in una polarità incessante di individualità e universalità. La natura era dunque ricondotta a un'unica legge e gli individui erano fatti sorgere da «elementi» «ingenerati e inderivabili»[262]. Se però ora le leggi e i concetti astratti sono riconosciuti come prodotti della mente umana, il dualismo non può più valere per la natura in sé, bensì per l'uomo nel suo sforzo di comprensione. In tal caso si tratta di stabilire se tale comprensione sia valida o non si cada nell'irrazionalismo, nell'agnosticismo o nello scetticismo, posizioni ben note e respinte da Feuerbach fin dai primi scritti.

Quale fondamento può avere l'analogia che l'uomo stabilisce con i fenomeni della natura? Feuerbach non ha abbandonato il concetto di "intuizione" (*Anschauung*), secondo cui è data la presenza immediata dell'altro nell'io. Tale presenza coincide col senso di dipendenza, ma si unisce anche al senso di se stessi. In questa fondamentale esperienza di identità e differenza si fonda il conoscere nella sua origine e validità. Karl Löwith nell'illustrare tale immediatezza ha fatto riferimento all'"immemoriale" di Schelling[263]. Dopo quanto abbiamo visto nella

---

[261] § 48, GW X 61, tr. it. 101. In questa applicazione delle categorie umane Hüsser, *op. cit.*, 100-101, 107-109, 153, vede legittimata l'opera di assoggettamento della natura, compiuta dalla civiltà, guidata dal bisogno. La natura in sé, proprio perché incomprensibile, rimarrebbe un'astrazione priva di significato, mentre conterebbe la natura umanizzata. Questa interpretazione, che pure nelle successive opere di Feuerbach trova appigli significativi, contrasta qui col senso principale del discorso, teso proprio ad affermare l'autonomia della natura. Inoltre lo sforzo per renderci comprensibile la natura, che altrove (GW X 345) è paragonato alla traduzione, è inteso in modo ben diverso dall'assoggettamento ed appare analogo all'intento ermeneutico, in cui l'altro deve rimanere altro pur entrando in relazione con noi e rispondendo a un nostro bisogno.

[262] *Essenza della religione*, 1ª red. 330-333 [307-308].

[263] Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* (1966), SW V

formazione di Feuerbach alla scuola di Daub, nelle prime puntualizzazioni sul sistema di Hegel attraverso la rivalutazione del realismo e della natura in Schelling fino alle considerazioni dell'*Essenza del cristianesimo*, tale riferimento appare fondato. Con un anacronismo si potrebbe anche avvicinare questa intuizione immediata all'esperienza vitale, all'intuizione precategoriale di Husserl[264]. In effetti essa sembra fondare l'oggettivazione, che si dirige secondo una linea già data, ma insieme nella sua costituzione si rivela parziale e inficiata dalla soggettività, come dimostrano le categorie e i nomi che utilizziamo. Friedrich Jodl ha parlato di nominalismo[265]. A questo proposito egli ha fatto riferimento alla precisazione introdotta da Feuerbach nella redazione definitiva: «Per me "natura" – proprio come "spirito" – non è altro che un *termine universale* per designare enti, cose, oggetti che l'uomo differenzia da sé e dai suoi prodotti, e che compendia poi sotto il nome collettivo di "natura"; con "natura" non intendo affatto un *ente universale*, e separato dalle cose reali, personificato e mistificato»[266]. Se la prima parte della nota sembra dare ragione a Jodl, la seconda rimescola le carte, giacché non basta negare l'esistenza di un ente universale separato per essere nominalisti. Piuttosto occorre verificare se al termine universale corrisponde qualcosa di reale. Feuerbach lo afferma in modo indubitabile. Anzi sembra cadere in una posizione ultrarealistica, quando spiega l'origine degli individui come «individualizzazione» di «materiali o forze universali, prive di individualità che stanno alla base

---

202. Come abbiamo visto, Arndt, *Unmittelbarkeit*, 511, 516; *Vernunft im Widerspruch*, 33, 45; *"Nicht-Selbst und Selbst"*, 76-77 anche evocando Schelling, critica questo approdo nell'"immemoriale" vedendovi un'aporia per la ragione e la filosofia, che ancora mediante la ragione dovrebbe parlare di ciò che non è ragione e non è filosofia. Il presupposto qui invocato secondo cui l'identità «preriflessiva» sarebbe «non relazionale» (*Unmittelbarkeit*, 511) non sarebbe però condiviso da Feuerbach e da tanti altri pensatori. Johnston, *op. cit.*, 243, 264, 284 ha sottolineato l'irreversibilità radicale fra natura e uomo giacché la dipendenza è insuperabile. Qui è sicuramente più legittimo parlare di materialismo. Johnston però, a mio avviso, non ha colto la svolta dall'antropocentrismo idealistico alla sua negazione e continua a parlare di antropocentrismo fino alla fine della produzione di Feuerbach (si tratterebbe di «naturalismo antropocentrico», 227), mentre gli riconosce la contestazione dell'antropomorfismo (240). Se, come Johnston afferma, l'uomo secondo Feuerbach deve diventare consapevole del suo antropocentrismo (231, 238, 257, 280), è perché tale antropocentrismo è soggettivo, ossia è una forma del suo rapporto con la natura, è dunque antropomorfismo, ma non corrisponde alla realtà. La natura non è centrata sull'uomo, né finalizzata a lui. Così i suoi concetti antropomorfici non coprono mai la totalità.

264 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*, I, *Gesammelte Werke* III 1, Hrsg. K. Schuhmann, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, 95-96.

265 Jodl, *Ludwig Feuerbach*, 26-29, 39.

266 § 1, GW X 4, tr. it. 39.

della natura». In verità egli nello stesso paragrafo spiega che tale forze non esistono mai prive di individualità. Piuttosto possono identificarsi con un individuo e trasmettersi a un altro che sorge dal primo, come quando la madre si riduce «a mero mezzo e materia» del figlio[267].

Feuerbach si dimostrò più volte consapevole di toccare la secolare questione del nominalismo e del realismo e cercò di sfuggire all'alternativa. Nelle *Lezioni sull'essenza della religione* egli afferma che «l'universale esiste», ma non in un modo universale, bensì «singolare» «sicché si può sia concordare con i realisti nel dire che esiste, sia con i nominalisti nel dire che non esiste»[268]. La realtà, cui l'universale corrisponde, trova la sua fondazione nell'esperienza relazionale dell'individuo. Come Stirner aveva preteso, l'universale in quanto astrazione è rinviato all'individuo, ma questo, a differenza dell'opinione di Stirner, è costituito dalla relazione. Al riguardo è illuminante il pensiero cosiddetto primitivo, legato alla concretezza. «Nella realtà la noiosa univocità di questa serie causale viene interrotta e tolta dalla differenza, dalla individualità delle cose che è qualcosa di nuovo, di autonomo, di unico, di definitivo, di assoluto»[269]. Le astrazioni della civiltà e della cultura sono utili, ma insieme rappresentano un impoverimento dell'esperienza originaria. Ciò significa che anche la scienza, pur insostituibile per il progresso umano, rappresenta una semplificazione dettata da motivi pratici. Essa subentra alla religione nel rispondere ai bisogni umani e nel rendere l'uomo il più possibile indipendente, ma assolve tale compito sempre in modo limitato[270]. Perciò non deve diventare una nuova religione, come del resto la natura non può essere equiparata alla divinità che può tutto[271]. Se dunque Feuerbach ha contribuito al sorgere di una mentalità positivistica e nel *Bayle*, come pure

---

267 § 19, GW 22, tr. it. 59.

268 GW VI 376; cfr. anche l'accenno al dibattito in *Spiritualismo e materialismo*, GW XI 102, tr. it. 99. Per Maihofer, *Konkrete Existenz*, 256-257 la contraddizione si risolve se si intende l'universale in senso esistenziale, come l'insieme delle relazioni a cui l'individuo è essenzialmente e dialetticamente riferito nel suo operare. Anche Alfred Kosing, *Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie*: «Revue internationale de philosophie» (1972), 1091-1092, 1095-1096, 1098-1099, 1100, 1106-1107 ha insistito sull'importanza delle riflessioni gnoseologiche di Feuerbach che mediante il rapporto fra soggetto e oggetto conferirebbero al materialismo un significato nuovo e permetterebbero di comprendere la stessa teoria del "rispecchiamento" in modo dinamico. Viceversa per Arndt, *Unmittelbarkeit*, 517; *Vernunft im Widerspruch*, 35, 39 questi universali si infiltrerebbero senza un'adeguata mediazione come ipostasi sostanziali, una critica emblematicamente già avanzata da Bauer.

269 § 7, GW X 8, tr. it. 44.

270 *Essenza della religione*, 1ª red. 296-297 [290].

271 § 18, GW X 20, tr. it. 57.

nell'*Essenza del cristianesimo* ha espresso una fiducia eccessiva verso le presunte prove positive e verso il progresso della scienza, ha anche introdotto nell'*Essenza della religione* importanti correttivi. Sulla base dei suoi studi preparatori si può dire che egli abbia enunciato principi che permettono di distanziarsi dall'ideologia scientistica[272].

Il concetto universale di natura, prima di essere la somma degli enti naturali, è il correlato di un'esperienza originaria di dipendenza, ossia «ciò da cui l'uomo sente di dipendere»[273]. In relazione a questo possiamo parlare di un orizzonte di senso, in cui l'uomo colloca i singoli enti, ma anche se stesso. Giacché tale orizzonte non può essere ridotto a un dato empirico, la natura non è una semplice somma, come del resto neppure la sensibilità. In che modo definire allora la filosofia di Feuerbach in questo momento in cui l'uomo viene esplicitamente negato come principio dell'essere? Il termine naturalismo è possibile, ma lascia in ombra la problematica e il fatto che Feuerbach si sia confrontato col materialismo. Da un lato pare di poter concludere che egli lo abbia abbracciato avendo affermato la dipendenza dell'uomo dalla natura mediante gli elementi materiali. Dall'altro lato però lo ha anche radicalmente modificato avendo continuato fino al termine della sua produzione a sottolineare che il soggetto del discorso, del pensiero, rimaneva l'uomo[274]. Lo stesso concetto di materia, quindi rimaneva inadeguato. Come Bolin ha sottolineato grazie a uno scambio filosofico con lui proprio su questo punto, Feuerbach avrebbe voluto ripartire da Kant e svilupparlo verso una filosofia della sensibilità[275]. In questo senso si può vedere in lui l'embrione di un materialismo critico, capace di mettere in discussione le proprie categorie, come quelle della scienza e della civiltà occidentale. Alfred Schmidt vi ha scorto una possibile critica all'ideologia della prassi tecnologica, condivisa in parte anche da Marx[276]. Feuerbach, dif-

---

[272] Tomasoni, *Feuerbachs Kritik der Wissenschaftsideologie und Evolutionstheorien*, 91-92.

[273] *Essenza della religione*, 1ª red. 178-179 [231].

[274] Cfr. ancora in *Spiritualismo e materialismo*, GW XI 171, tr. it. 183.

[275] Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 56-58, 61-64, 89, 148; cfr. lettere di Feuerbach a Bolin, 26 marzo 1858 e di Bolin a Feuerbach, 30 marzo 1859, GW XX 179, 225. È poi significativo che questo discorso si intrecci con l'incontro di Feuerbach col pensiero di Schopenhauer, pure promosso dal giovane bibliotecario di Helsinki, cfr. Manuel Cabada Castro, *Feuerbachs Kritik der Schopenhauerschen Konzeption*, 447-457; Tomasoni, *La natura non umana, l'inconscio*, 279-280.

[276] Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, 51-52, 219-221, tr. it. 56-57, 233-237; Id., *Feuerbachs Übergang vom Anthropologismus zum Naturalismus*, in: *Aufklärung, Vernunft, Religion – Kant und Feuerbach*, Hrsg. Jörg Albertz, Berlin, Freie Akademie, 2005, 187 dove ha ribadito che Feuerbach intende «il suo passaggio a posizioni consapevolmente materialistiche» «in senso critico-diagnostico».

fidente verso le etichette, ha preferito non riconoscersi né nel materialismo, né nell'idealismo o indicare in Lutero l'iniziatore del suo peculiare materialismo. Tuttavia, come abbiamo già visto, simili pronunciamenti erano destinati a suscitare nuove critiche.

6. *Critiche alla "natura non umana" e replica di Feuerbach*

Nel vivo della loro polemica contro il «vero socialismo» e, in particolare contro Grün e Kriege, Engels e Marx accolsero negativamente l'*Essenza della religione*. Engels la definì una «porcheria» di cui non ci si poteva occupare[277]. Nell'*Ideologia tedesca* biasimarono il fatto che avesse visto la natura come «una cosa data immediatamente dall'eternità» dimenticando che era stata trasformata dall'uomo. «Questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach». Al massimo poteva sussistere solo «in qualche isola corallina australiana di nuova formazione»[278]. Nella sua considerazione della natura Feuerbach aveva dunque dimenticato la storia e la prassi umana, finendo per separare il materialismo della natura dall'idealismo della moralità[279]. Ciò del resto corrispondeva all'atteggiamento contemplativo che Feuerbach aveva condiviso con i filosofi precedenti, come proclamavano le *Tesi a Feuerbach*[280]. La genesi e il contesto dell'*Essenza della religione* dimostrano la parzialità di queste accuse, che finiscono per ritorcersi contro coloro che le hanno formulate nella misura in cui non riconoscono il limite e il fondamento naturale alla prassi umana.

Mentre però esse rimasero allora inedite, altre furono pubblicate e provocarono Feuerbach alla risposta. Julius Schaller (1810-1868) aveva aderito all'hegelismo liberale e sostenuto gli «Hallische Jahrbücher» di Ruge ancor prima di Feuerbach[281]. In consonanza con questi, aveva auspicato una sintesi fra idea ed empiria proponendo una concezione dinamica della natura[282]. Tuttavia in un libro dedicato all'esposizione e alla critica della filosofia di Feuerbach egli prendeva una netta

---

[277] Lettera a Marx del 18 ottobre 1846, MEGA III II 48, tr. it. A. Manacorda 59.

[278] MEW III 44, tr. it. F. Codino, *Opere*, V, Roma, Editori Riuniti, 1972, 26.

[279] MEW III 45, tr. it. 27.

[280] MEW III, 535.

[281] Cfr. lettere di Ruge a Feuerbach, del 14 ottobre 1837, del 27 luglio e del 31 luglio 1838, GW XVIII 300, 317, 318. Fra l'altro Schaller aveva recensito su questo organo le *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel (cfr. GW XVIII 438). Per Schaller, cfr. anche Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 23-24 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 41-43].

[282] Cfr. Cesa, *Figure e problemi della storiografia filosofica*, 144-146.

posizione contro gli esiti del suo pensiero accusandoli di unilateralità e dogmatismo. In *Contro il dualismo di anima e corpo* egli criticava l'oscuro rapporto fra pensiero e cervello, mentre nell'*Essenza della religione* vedeva aprirsi un abisso insuperabile fra la natura «in sé» e «per noi» e riproporsi il vicolo cieco della kantiana «cosa in sé»[283]. Anche l'idea che gli uomini si compensassero a vicenda con i loro vizi e le loro virtù finiva per eliminare lo sforzo morale e giustificare la «vita ordinaria»[284]. Una volta abbandonata la dialettica hegeliana che abbracciava spirito e materia nella totalità del suo processo, Feuerbach era caduto nella frammentarietà senza principio[285]. Questo giudizio sarebbe spesso ritornato. Anche Simon Rawidowicz, che ha avuto il merito di rivalutare gli scritti giovanili di Feuerbach mettendone in luce il profondo legame con l'idealismo, non solo ha visto nella filosofia successiva la giustapposizione incoerente di idealismo, sensismo e materialismo, ma ha scorto nella stessa tensione verso la natura «una certa tragicità»: «Egli cerca rifugio nella natura. Ma la natura glielo nega [...] Una più profonda penetrazione nell'essenza della natura gli fu preclusa. La natura rimase per lui un libro sigillato»[286]. Henri Arvon che pure ha messo in luce gli spunti esistenzialistici delle *Tesi* e dei *Principi*[287], ha biasimato lo sbocco dell'*Essenza della religione* come l'asservimento a «una natura sempre più tirannica», mentre rimaneva la nostalgia della libertà. Vi si avvertiva la seduzione del materialismo, ma anche l'insoddisfazione verso di esso giacché la «sola e vera preoccupazione della sua vita» era «Dio e la religione»[288].

Più incisivo di Schaller fu il ventiseienne Rudolf Haym (1821-1901) che nel suo libro su Feuerbach, dopo aver riconosciuto la forza sperimentata anche su di sé dell'*Essenza del cristianesimo*, lamentava l'esito della "natura non umana" e, richiamandosi alla *Naturphiloso-*

---

[283] *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs*, p. IV, 45, 52-53, 61-68, 77-85, 125-127.

[284] *Ibi*, 163.

[285] *Ibi*, 53.

[286] Rawidowicz, *op. cit.*, 159, cfr. anche 148-150. Lo studioso ricorda come Feuerbach, all'apice della sua notorietà per l'*Essenza del cristianesimo*, sognasse di dedicarsi alla scienza naturale e andasse in estasi quando riceveva pietre dall'amico Kapp o le scopriva in natura prorompendo in espressioni «quasi d'una ingenuità infantile» (157). Non avendo però una preparazione adeguata, non avrebbe mai coronato il suo sogno (158-159). Qui però si tratta di giudicare non la conoscenza scientifica, bensì la concezione filosofica della natura, che poté sì essere stimolata dalla sua passione per la mineralogia, la geologia o la botanica, ma si poneva su un altro piano, come abbiamo visto negli studi preparatori all'*Essenza della religione*.

[287] Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation*, 100.

[288] *Ibi*, 161, 141-145, 154-155; Id., *Feuerbach, sa vie, son œuvre*, 35-36.

phie di quel romanticismo, al quale avrebbe dedicato un'opera memorabile, replicava che la natura non era sorda ai lamenti dell'uomo e gli rispondeva. Anzi «nessuno parla se non la natura»[289]. Questa come tale era «spirito addormentato», impulso alla libertà, sorgente di vita e attività[290]. Fra lei e l'uomo non c'era soluzione di continuità. Secondo Haym anche Feuerbach era stato vicino a questa impostazione, poi però, per reazione alle stravaganze di Stirner, aveva finito per contrapporre a un io astratto una natura altrettanto astratta[291]. Haym aveva ragione ad affermare che prima dell'*Essenza della religione* Feuerbach aveva visto la natura in continuità con l'uomo. Egli era anche acuto nel riconoscere, dietro quell'impulso all'emancipazione che aveva caratterizzato la filosofia genetico-critica, un'affinità con Fichte[292]. A maggior ragione però respingeva la ricaduta nella «cosa in sé»[293]. Come già Schaller[294], anch'egli rivolgeva la sua attenzione al paragrafo 48 dell'*Essenza della religione*, sopra esaminato e si chiedeva come ci si potesse spogliare della necessità logica o astratta senza precludersi la possibilità stessa di usare categorie universali e quindi di parlare della stessa natura[295]. Del resto la religione e anche la poesia attingevano la loro forza dall'unione con la natura, costituita nel linguaggio stesso[296].

Anche altri intervennero illustrando l'evoluzione di Feuerbach e valutandone il significato. Karl Schwarz (1812-1885), stimato anche da Ruge come «teologo pieno di talento»[297], si occupava ampiamente di lui ispirandosi all'«eccellente critica» di Zeller[298], ma anche all'interpretazione di Bruno Bauer, secondo cui la filosofia hegeliana costi-

---

[289] Haym, *Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider*, Halle, Heynemann, 1847, 21, 7-21. Per Haym, cfr. anche Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 26-28 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 45-48].

[290] *Ibi*, 4, 12, 43-47, 64-66, 82-84.

[291] *Ibi*, 27-28, 43-47.

[292] *Ibi*, 23-27, 43-44.

[293] *Ibi*, 3-4, 46-47, 6-7.

[294] Schaller, *op. cit.*, 125-126.

[295] Haym, *Feuerbach und die Philosophie*, 5, 8.

[296] *Ibi*, 10-16.

[297] Lettera di Ruge a Feuerbach, 8 marzo 1842, GW XVIII 170. Schwarz nel 1837 era stato condannato a 6 mesi di carcere per essere stato membro delle *Burschenschaften* e aveva collaborato con gli «Hallische Jahrbücher». Aveva trovato una fiera opposizione nei teologi Tholuck e Müller che disapprovavano il suo «orientamento scientifico», cfr. per queste notizie, Schneider, *op. cit.*, 152, che esamina ampiamente (*ibi*, 151-193) il giudizio di Schwarz su Feuerbach.

[298] Schwarz, *Das Wesen der Religion*, Halle, Schwetschke, 1847, 219, a Feuerbach dedicava pp. 160-220. Per la critica allo scarso rigore storico, cfr. 193, 211-213. Per la dipendenza dalla critica di Zeller, Schneider, *op. cit.*, 159-160.

tuiva la sintesi della sostanza spinozistica e del soggetto fichtiano[299]. Non appena Feuerbach era andato contro Hegel e aveva proclamato l'emancipazione dalle «catene filosofiche», spinto dal suo bisogno di immediatezza e realismo, era caduto nell'oscillazione fra materialismo e idealismo, fra una natura tolta nell'autocoscienza come era avvenuto nell'*Essenza del cristianesimo*, e l'autocoscienza tolta nella natura, come si vedeva nell'*Essenza della religione*[300]. Egli aveva rinviato alla sensibilità, ma essa non era un vincolo sufficiente[301]. Anche nell'uso dei concetti universali si era fortemente avvicinato al realismo anziché al nominalismo. Emblematico era il concetto del genere umano, che egli aveva trasformato in un nuovo Dio facendo riaffiorare la «mistica panteistica» e idealizzando l'amore[302]. Tuttavia di fronte al profilarsi di una nuova trascendenza, aveva dissolto gli universali nella molteplicità degli individui che si compensavano tra loro, come Feuerbach aveva dichiarato a Stirner. Così aveva finito per fondare la comunità sul bisogno del singolo aprendo la via «agli spiriti nichilistici ed egoistici»[303].

Feuerbach rispose soltanto a Haym. Anzitutto difese la continuità del suo percorso mostrando come nell'*Essenza del cristianesimo* fosse presente la natura, benché lasciata in ombra o negata da quella religione. Come era possibile prendere per un'altra la propria essenza se non esisteva davvero un ente diverso e «indipendente» dall'uomo?[304] Di nuovo Feuerbach ribadiva che l'alienazione presupponeva un'alterità irriducibile all'uomo. Egli poi ravvisava il riferimento a una "natura non umana" non solo negli indiani, ma anche in Socrate e in Giobbe. Soprattutto però si rifaceva alla scienza: «La scienza naturale, almeno al suo attuale stadio, ci conduce necessariamente a un punto in cui non c'erano ancora le condizioni dell'esistenza umana [...], la natura era

---

[299] Schwarz, *op. cit.*, 166, cfr. anche 173 in cui riafferma la presenza dello spinozismo o del misticismo nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*. Tuttavia Schneider, *op. cit.*, 155-157 osserva che anche per Schwarz Dio era una «*ipotesi del mondo*» «necessaria» in quanto conferiva unità al tutto e non corrispondeva alla «rappresentazione tradizionale» di lui come «persona indipendente». Si trattava piuttosto di «*energia assoluta*» che dimostrava la sua trascendenza nel mantenere in perpetuo movimento il mondo.

[300] Schwarz, *op. cit.*, 170-172, 197, 204-205.

[301] *Ibi*, 177-180, 198-200, 203-204.

[302] *Ibi*, 200-204.

[303] *Ibi*, 206, 202-205.

[304] La replica, dal titolo *Über "Das Wesen der Religion" in Beziehung auf "Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider", von R. Haym. Ein Bruchstück*, comparve dapprima nella rivista di Wigand «Die Epigonen» V, (1848), 165-177; ora in GW X 333-346, qui 333-334.

quindi un ente assolutamente non umano (*unmenschliches*)»[305]. Alla possibile obiezione di un idealista secondo cui anche tale natura era pensata, Feuerbach rispondeva che essa era reale «un tempo» quando non era oggetto di pensiero.

L'uomo, una volta che aveva cominciato ad esistere, rappresentava l'unità, il legame con la natura, da cui prendeva origine e a cui era intimamente connesso[306]. Tuttavia rimaneva una distinzione insuperabile fra lui e gli altri enti. È vero che egli poteva conoscerli, ma rimanevano da lui distinti, come dimostrava la differenza lampante fra il sole in sé e la sua immagine nell'uomo[307]. Anzi perfino fra due uomini, pur legati da somiglianza e amore, persisteva la differenza fra il loro essere in sé e la rappresentazione dell'uno nell'altro. Infatti ognuno nel comprendere l'altro lo paragonava consciamente o inconsciamente a sé rivestendolo di un lato relativo e soggettivo[308]. Nel rapporto con l'altro o, in generale, con l'oggetto la differenza era ineliminabile, ma non impediva il legame. In proposito era illuminante l'esempio del salato: «Nel sale stesso c'è il *fondamento* per cui esso come oggetto della sensazione faccia l'impressione del salato», anche se tale impressione è connessa a una determinata conformazione del nervo gustativo ed è quindi soggettiva[309].

Feuerbach ritornava così al paragrafo 48 e negava di aver escluso dalla natura l'ordine o le leggi. Piuttosto aveva detto che «in natura» non esistevano *così* come erano «nella testa o nella mente dell'uomo». Le parole non erano prive di senso o arbitrarie. Ad esse corrispondeva «qualcosa di reale». Tuttavia bisognava distinguere fra «l'originale e la traduzione»[310]. Analogamente nella revisione del *Leibniz* per l'inserimento nel quinto volume delle *Opere* (1848) Feuerbach cercò di ricondurre il principio di identità all'esperienza originaria della sensazione: «Io devo pensare il nero come nero, ma posso io guardare una superficie nera come se fosse bianca?»[311]. Mentre Haym aveva rinviato al linguaggio come unità di spirito e natura, Feuerbach rispondeva che l'unità era precedente ad esso essendo data dall'esistenza dell'uomo

---

[305] GW X 336. Nel contesto ricorre sia l'espressione "nicht menschlich", sia "unmenschlich".

[306] GW X 337.

[307] GW X 342. Come spiega Cesa, *Feuerbach e l'essenza della religione*, 248, la natura assumeva per Feuerbach una priorità non solo «cronologica», ma anche «strutturale» sull'uomo.

[308] GW X 343.

[309] GW X 340.

[310] GW X 345.

[311] GW III 279.

e dalla sua sensibilità[312], ma nello stesso tempo rimaneva parziale e relativa.

Può apparire sorprendente che questo discorso sull'essere in sé o sulla natura non umana sia stato nel seguito dimenticato, anche nel dibattito sul materialismo che abbiamo già ricordato[313]. Un ruolo decisivo al riguardo ebbe Friedrich Albert Lange. Egli pubblicava la sua opera nell'anno in cui Feuerbach faceva uscire il suo *Spiritualismo e materialismo*, tuttavia ribadì il suo giudizio anche nella seconda edizione, riveduta e ampliata[314].

Sensibile alle istanze del neokantismo fu Carl Nicolai Starcke, che ritornò sulla natura non umana e sulla replica di Feuerbach a Haym osservando che la natura inanimata, esistita prima dell'uomo e possibile dopo di lui, era pur sempre in relazione all'uomo avendolo prodotto e avendo lasciato tracce del suo passato[315]. Essa ne conteneva la possibilità. Del resto era rapporto, al pari della ragione[316]. L'uomo, pur essendone parte, non la esauriva e in questo senso rimaneva valida la distinzione fra soggettivo e oggettivo, fenomeno ed essenza: «Se io sapessi tutto, ossia percepissi tutto, se comprendessi nel mio organismo tutte le reazioni effettive [...] cadrebbe quella distinzione fra materiale ed immateriale»[317]. In linea di principio la distinzione veniva meno e non si poteva parlare di «cosa in sé».

Nella sua prefazione Starcke aveva ringraziato Bolin per averlo sostenuto nell'edizione tedesca del suo libro[318], prima uscito in danese. In effetti Bolin che, a ventidue anni nel 1857 era partito da Helsinki alla volta di Bruckberg, aveva intrecciato una fitta corrispondenza con Feuerbach sollecitandolo al confronto con Kant e con Schopenhauer. Nel 1868 aveva scritto in svedese la sua abilitazione sul problema della libertà in rapporto a Kant. Poi però, venuta meno ogni prospettiva accademica e rimasto bibliotecario, aveva accantonato la filosofia per la letteratura. Il libro del giovane studioso danese costituì per lui una spinta a riprendere in mano Feuerbach[319]. Ne vennero la sua monogra-

---

312 GW X 340-341.

313 Cfr. anche Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana*, 28-31, 167 [*L. Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, 48-52, 222-223].

314 Lange, *Geschichte des Materialismus*, II (1875), 72-73.

315 Starcke, *op. cit.*, 129-131, 154.

316 *Ibi*, 153.

317 *Ibi*, 151.

318 *Ibi*, p. XVII.

319 Per queste infomazioni, *Unter uns gesagt. Friedrich Jodls Briefe an Wilhelm Bolin*, mit

fia, la biografia e la cura dell'epistolario, come della nuova edizione delle opere insieme con Jodl. Egli, sulla scorta di Starcke, si mostrò incline ad affrontare il rapporto fra spirito e materia nei termini gnoseologici del rapporto fra pensiero e sensazione[320]. A sua volta influenzò Jodl e Kohut che delimitarono il naturalismo di Feuerbach al mondo sperimentabile[321].

In queste interpretazioni tende a scomparire la valenza critica della natura non umana e dell'*Essenza della religione*. Essa è tornata di attualità in seguito alle letture di Löwith e di Alfred Schmidt. Il primo già nella sua dissertazione si era appoggiato a Feuerbach per illustrare la struttura esistenziale dell'uomo come "esser-con-gli altri" e per affermare l'indipendenza della natura introducendo un correttivo alla possibile interpretazione onto-logica e onto-teologica del maestro Heidegger[322]. Tale differenziazione si era trasformata in una critica sempre più radicale. Nell'illustrare successivamente lo sforzo dei discepoli di Hegel per emanciparsi dal maestro, Löwith da un lato aveva sottolineato l'esito distruttivo che li aveva portati ad abbandonare la ricchezza dell'articolazione concettuale per una immediatezza intuitiva, avvertita come più vicina alla realtà, dall'altro lato aveva però indicato in questo passaggio la formazione della coscienza contemporanea[323]. Se questa ambivalenza colpiva lo stesso Feuerbach, questi ha finito per essere poi rivalutato grazie all'immediatezza della natura. Löwith verso la fine si è dunque avvicinato alla natura non umana di Feuerbach vedendovi l'antidoto a un antropocentrismo che, riprendendo in chiave secolare presupposti teologici, finisce per giustificare l'arroganza del potere e della civiltà. Dietro il concetto di Feuerbach starebbe dunque l'impor-

---

Einführung von Juha Manninen und Georg Gimpl, Hrsg. G. Gimpl, Wien, Löcker Verlag, 1990, 40, 41, 46-53.

[320] Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 47-58.

[321] Jodl, *Ludwig Feuerbach*, 56-63. Per l'influenza di Bolin, a sua volta stimolato da Starcke, cfr. anche Georg Gimpl, *Ethisch oder sozial? Zur mißglückten Synthese der ethischen Bewegung*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 729-732; Id., *Verlust des Dialogischen? Friedrich Jodl im Spannungsfeld von Personleben und Gemeinschaftsleben und die Tradition der Rechtsfeuerbachianer*, in: *Solidarität oder Egoismus*, Hrsg. Braun, 197-203. Inoltre Kohut, *op. cit.*, 401-403.

[322] Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), SW I 13, 60-62, 96-98 [edizione originale, pp. XIV, 44-46, 79-82]; cfr. anche Id., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1928), SW V 1-26, spec. 17-22, 25-26.

[323] Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, SW IV 88-93, 107-108, 110, 156-157, 170, 237-240, 256-257, 421-422, 475-477, tr. it. 118-124, 142, 145, 202-203, 220, 305-308, 330, 531-532, 596-598. Per l'influenza di questa lettura anche su Sass si veda il suo articolo, *Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie*, 269-273.

tante convinzione della «priorità della natura» che «non è costituita dal suo rapporto con noi» e «senza mediazione umana si produce e riproduce da se stessa»[324]. Come abbiamo visto, anche Alfred Schmidt ha recuperato questo aspetto, come pure l'atteggiamento contemplativo in alternativa all'esaltazione della prassi tecnologica, tipica del mondo contemporaneo e condivisa anche da Marx e dal marxismo, che ha portato a tante strumentalizzazioni, repressioni e devastazioni[325].

7. *Adattamenti al nuovo punto di vista*

7.1. *Integrazioni e spiegazioni all'*Essenza della religione

Nello stesso volume dei *Sämmtliche Werke* in cui pubblicava l'*Essenza della religione* Feuerbach aggiungeva ulteriori considerazioni col titolo: «*Ergänzungen und Erläuterungen zum "Wesen der Religion"*»[326]. Esse non sembrano scritte dopo l'*Essenza della religione*, come il titolo suggerisce, bensì nel periodo di preparazione all'opera e dopo il lavoro su Lutero. Come sappiamo Feuerbach operò tagli importanti nella redazione finale non solo dell'*Essenza della religione*, ma anche dell'*Essenza della fede secondo Lutero*, come dichiarava a Christian e a Friedrich Kapp[327]. La collocazione fra le due opere è suggerita dai riferimenti testuali e dal contenuto. Il legame con lo scritto su Lutero appare dalle citazioni delle sue opere e dalla ripresa della tesi fondamentale secondo cui il riformatore avrebbe messo in luce il fine del cristianesimo e di ogni religione, ossia l'uomo. La relazione con Dio sarebbe dunque animata dalla relazione con sé, dall'egoismo[328]. L'attributo di "benefico" (*wohltätig*) per la divinità non farebbe che esprimere in termini eufemistici la sua utilità[329]. La riflessione si riallacciava al collegamento stabilito nello scritto su Lutero fra il benessere ("wohl") del ricevente e il beneficio del datore che ne connotava

[324] Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, SW V 196, 208, 213-214.

[325] Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, 51-52, 70-71, 192-198, 219-221, 229-234, tr. it. 56-57, 76-77, 197-203, 233-237, 269-270. Per il suo punto di vista e la discussione suscitata al convegno di Bielefeld (1973), cfr. Id., *Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 167 e la discussione successiva, 184-196.

[326] Bd. I, 1846, 80-121.

[327] 18 maggio e 15 ottobre 1844, GW XVIII 354, 396.

[328] GW X 81-84.

[329] GW X 84.

la bontà ("gut")[330], un pensiero che, congiungendo in linea di principio l'amore di sé e l'amore dell'altro, avrebbe avuto un importante sviluppo in *Spiritualismo e materialismo*[331].

Il motivo dell'egoismo finisce per intrecciare il discorso teologico di Lutero con quello di Stirner: «Chi dice liberamente e onestamente: sono un egoista – almeno un egoista nel senso in cui lo è e *deve esserlo* ogni essere vivo, reale, autonomo [...] – in verità non è egoista». Viceversa chi nega di esserlo è «vero egoista» in quanto maschera se stesso[332]. L'altruismo assolutamente disinteressato viene escluso. «Io non posso desiderare l'amata per se stessa, senza desiderare allo stesso tempo – nolente o volente – la soddisfazione del mio desiderio [...] Un amore assolutamente puro e disinteressato non è altro che un amore *simulato*»[333].

Anche qui si può intravvedere il modello di una possibile armonia fra il mio desiderio e quello altrui. Così l'egoismo diventa cattivo quando l'attaccamento alla propria vita si attua «a spese degli altri». Tuttavia in questa idealizzazione si sfiora il problema quando si riconosce che «vivere significa usare altri esseri come mezzo a proprio vantaggio»[334]. Si può naturalmente rispondere che nel primo caso si tratta degli uomini e nel secondo caso degli esseri in generale, ma bisogna riconoscere che Feuerbach sorvola soltanto la questione preferendo ribadire in linea di principio la conciliazione dei singoli egoismi. Tale idealizzazione emerge del resto nel discorso sugli ideali morali e sul peccato. Come già nell'*Essenza del cristianesimo*, si affronta il problema dei modelli irraggiungibili, ma i toni risentono del confronto con Stirner. Quando si vuol rendere l'uomo più che uomo lo si fa diventare "*meno di quello che può essere*" reprimendo da un lato i suoi impulsi e dall'altro spingendolo a un comportamento simulato, ipocrita[335]. In proposito Feuerbach mostra di apprezzare il protestantesimo che avrebbe smascherato l'ipocrisia del cattolicesimo e riconosciuto l'uomo nella sua imperfezione[336]. Egli richiama anche la concezione luterana del peccato, a cui aveva già accennato nello scritto su Lutero[337]

---

330 GW IX 368, 403.

331 GW XI 76-77, tr. it. 70-71.

332 GW X 107.

333 GW X 110.

334 GW X 81, 82. Per la problematica fondazione della morale sull'egoismo reciproco, cfr. Andolfi, *Feuerbach und die kantische Ethik*, 398-401, 407.

335 GW X 108-109.

336 GW X 109.

337 GW X 108, cfr. GW IX 411.

osservando che essa ha avuto il merito di riconoscere l'universalità e necessità dell'imperfezione umana, anche se nella fede ha mantenuto la meta sovrumana[338]. Nel respingere ideali al di sopra dell'uomo Feuerbach si trova dunque d'accordo con Stirner, tuttavia se ne distacca quando auspica ideali che vengano dall'io stesso e non derivino da un atto infondato, ma dalla sua "essenza": «Ciò che venero, lo pongo *sopra di me*, ma soltanto perché in esso trovo l'espressione classica *della mia propria essenza, il mio ideale*, il mio modello»[339]. Riaffiora dunque la differenza fra essere e dover essere, a tal punto che «Dio *è* ciò che gli uomini *non* sono, ma *devono essere*»[340].

Come abbiamo visto, Zeller aveva biasimato Feuerbach per non aver colto l'importanza del peccato all'interno del pensiero di Lutero. Queste riflessioni toccano il tema e accennano alla morte di Cristo: «Dio prende su di sé i peccati del mondo; è il loro rappresentante». Feuerbach però ricava, paradossalmente, la conseguenza di un certo quietismo. L'uomo è indotto a non agire poiché Dio opera al suo posto. Se questi è «rifugio per quanti soffrono ingiustizia», è anche «tranquillità per quelli che la compiono». Inoltre il vizio dell'uno è compensato dalla virtù dell'altro[341], secondo un'idea già emersa nell'*Essenza del cristianesimo* e criticata da Frantz e da Schaller per la banalizzazione del male[342]. Rispetto alla contraddizione espressa da Daub, Feuerbach ha preferito affidarsi alla ragione, come voleva Hegel, ma l'ha intesa in modo sempre più naturalistico. È emblematico il rapporto fra peccato e bisogno, già emerso in un passo conclusivo dello scritto su Lutero che si collega a queste riflessioni. «Il peccato è bisogno – e "il bisogno tiene insieme tutte le cose"»[343]. Poiché entrambi sono mancanza e questa a sua volta richiede un oggetto, essi sono alla base della relazione.

Mentre dunque non c'è posto per un male voluto come tale, toni più gravi sono riservati al bisogno in una chiara consonanza con la problematica sociale. Ne è già stata un indizio la contrapposizione fra quelli che subiscono e quelli che compiono l'ingiustizia. A differenza dei desideri il bisogno è radicato nell'essenza, è il pane a differenza del confetto[344]. Esso insegna a pregare e induce poi a ringraziare; «*fonda*»

---

338 GW X 109.
339 GW X 119.
340 GW X 98.
341 GW X 99-100.
342 GW V 273, tr. it. 171; Frantz, *op. cit.*, 136 e Schaller, *op. cit.*, 163.
343 GW IX 411.
344 GW X 110-111.

e «*distrugge*» gli stati[345]. L'evoluzione dell'umanità è caratterizzata dalla presa di coscienza della propria essenza e del proprio bisogno. Così nei sacrifici si rinuncia a una parte per avere il tutto o l'essenza[346]. Ciò avviene soprattutto nell'uomo civilizzato, consapevole del fatto che un male momentaneo possa trasformarsi in bene. Egli sacrifica dunque «desideri speciali» per il suo «*benessere*» in generale[347]. Qua e là Feuerbach si riferisce ai popoli non civilizzati, ma non esprime nei loro confronti gli apprezzamenti dell'*Essenza della religione*. Anzi si afferma: «*La provvidenza dell'umanità è unicamente la civiltà, la cultura dell'umanità*»[348].

Il bisogno è rappresentato da Zeus vendicatore che nell'*Essenza della religione* suggellava la subordinazione della natura alla volontà umana di giustizia e qui appare come baluardo contro l'arroganza e monito a tener presente la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini[349]. Nella *Teogonia* Feuerbach svilupperà questo spunto e, accomunando gli uomini sotto un medesimo destino, dirà che il sofferente ricorda a chi è felice la *concreta possibilità* di cadere nella sventura[350]. I fulmini di Zeus hanno dunque efficacia grazie alla situazione umana, segnata dal bisogno.

Rispetto al valore simbolico di Zeus il Dio del cristianesimo è connotato negativamente. Benché dalla sua paternità si possa dedurre l'uguaglianza degli uomini, Feuerbach osserva che egli è anche Signore. Inoltre alla sua patria potestà è naturale che si rifacciano le autorità ecclesiastiche o civili per «impadronirsi della mia volontà e intelletto». «La dolce rappresentazione di un padre celeste non è forse anche un mezzo conveniente per disarmare l'uomo [...]?»[351]. Riprendendo motivi già presenti nel *Bayle*, Feuerbach rileva come la religione sacrifichi «alle sue arbitrarie affermazioni di fede la ragione naturale». Riecheggiando però la polemica di Stirner contro la santità estende il discorso alla moralità e alla politica: «La religione pone i doveri verso gli dei e lo stato i doveri verso i principi al di sopra dei doveri verso l'uomo». In proposito ricorda un'osservazione di suo padre secondo cui valeva la legittima difesa contro l'uomo, ma non contro gli animali selvatici

---

345 GW X 90, 96.
346 GW X 85.
347 GW X 94.
348 GW X 101.
349 GW X 97.
350 GW VII 119-121, tr. it. Andrea Cardillo, Roma, Laterza, 2010, 111-112.
351 GW X 116-117.

riservati alla caccia del signore e pertanto «sacrosanti». Il diritto positivo, arbitrario aveva preso il sopravvento su quello naturale[352].

Il concetto di sacro induce Feuerbach a ritornare sul sacerdozio, visto secondo lui come essenziale alla religione giacché rappresenta sensibilmente Dio. Del resto anche il culto è il disvelarsi della religione. Così il cattolicesimo risulta più fedele alla sua essenza coinvolgendo tutti i sensi, mentre il protestantesimo chiamando in causa solo l'udito, preparerebbe l'avvento della ragione[353].

Il legame di queste *Integrazioni e spiegazioni* con lo scritto su Lutero, come con la problematica politico-sociale avvertita da Feuerbach nel 1844 è evidente. L'assenza della critica alla civiltà occidentale e l'uso ancora occasionale dei dati sui cosiddetti primitivi fanno presumere che esse precedano nella concezione e nella stesura l'*Essenza della religione*. Tuttavia la loro pubblicazione come *Integrazioni* tradisce l'esigenza avvertita da Feuerbach di approfondire i motivi del bisogno, dell'egoismo e della sensibilità che lo riportavano all'ambito antropologico. Nelle *Lezioni sull'essenza della religione* egli avrebbe cercato di integrare ulteriormente questi motivi con quelli della dipendenza dalla natura.

7.2. *Immortalità dal punto di vista dell'antropologia e impegno sociale*

Nelle *Integrazioni e spiegazioni* erano comparsi accenni alla credenza nell'immortalità, presente anche nei cosiddetti selvaggi. Si era toccato il desiderio di un mondo «*migliore*», ma insieme l'attaccamento a questa vita. Infine si era contestata la necessità di una prospettiva ultraterrena per azioni eroiche, un argomento che Mendelssohn aveva addotto a favore dell'immortalità dell'anima. Feuerbach replicava che tale prospettiva occorreva solo per azioni coatte, innaturali, ma queste non avevano alcun valore[354]. Questi spunti vennero ampiamente sviluppati nello scritto *La questione dell'immortalità dal punto di vista dell'antropologia*, pubblicato nel terzo volume dei *Sämmtliche Werke* (1847), in cui comparvero anche, dopo radicale rielaborazione, i *Pensieri sulla morte e l'immortalità*[355].

---

[352] GW X 118.
[353] GW X 115, 113, 114.
[354] GW X 87, 90, 112, cfr. il *Fedone* di Mendelssohn, *JubA* III 1 116-119, tr. it. 188-193.
[355] GW XVIII 532.

A differenza delle *Integrazioni e spiegazioni*, il nuovo scritto sull'immortalità, redatto nel 1846[356] fa esplicito riferimento alle tesi fondamentali dell'*Essenza della religione* affrontando la problematica giovanile in un'ottica naturalistica, antropologica ed etnologica. Si ricorda dunque che originariamente il soggetto è la natura, mentre l'uomo è soltanto il predicato[357]. Questi non è «lo scopo della natura», bensì soltanto «la più alta espressione della sua vitalità», che come tale non può essere strappata dalla connessione col tutto[358]. Si ribadisce che l'origine della vita non è il «prodotto in generale di una isolata forza naturale», ma «il risultato dell'intera natura» sicché il suo attuarsi coincide col porsi di tutte le condizioni. Si insiste sulla novità che ogni vivente rappresenta così da interrompere la monotonia della successione causale delineata dal pensiero[359]. Ciò vale anche per l'origine dell'uomo[360]. Infine si torna a sostituire la natura a Dio dicendo che essa «è in sé e da sé, non ha alcun inizio, né alcuna fine»[361].

Su queste basi Feuerbach cerca di spiegare la credenza nell'immortalità partendo dal «dato» della sua universale diffusione, secondo un procedimento che definisce nuovamente «genetico»[362]. Egli la interpreta allora come fiducia in una sopravvivenza interminabile, tipica del vivente che, come tale, afferma se stesso e non può quindi immaginarsi come non esistente. L'orrore per l'abisso della morte corrisponde alla difficoltà logica dell'unione di essere e non essere. Tuttavia la «fine reale», ben diversa da quella immaginata, è «organicamente fondata, preparata, introdotta»; giunge pian piano, impercettibilmente[363]. Come è stata naturale e graduale la fine della fanciullezza, così sarà il termine della vita. Anzi esso è atteso spesso come fine dei tormenti[364]. Queste riflessioni richiamano il pensiero epicureo e soprattutto Lucrezio. In effetti nelle *Osservazioni aggiuntive* a questo scritto Feuerbach lo cita sostenendo che gli argomenti da lui addotti contro l'immortalità sono per lo più «validi ancora oggi»[365]. Come già nello scrittore latino, l'immaginazione è accusata di distorcere la realtà. Così essa fa apparire

[356] Lettera a Wigand, 24 novembre 1846, GW XIX 89, 459.
[357] GW X 204, tr. it. Marco Vanzulli, Milano, Mimesis, 2000, 53.
[358] GW X 253, 251, tr. it. 114, 111.
[359] GW X 254, 301, tr. it. 115, 177.
[360] GW X 296, tr. it. 170-171.
[361] GW X 297, tr. it. 171.
[362] GW X 303-304, tr. it. 179-180.
[363] GW X 212-213, tr. it. 61-62.
[364] GW X 217, 220, tr. it. 67-68, 71-72.
[365] GW X 315, tr. it. 195.

breve la vita che è lunga omettendo l'infinita ricchezza di particolari in un'immagine astratta. In questo però non fa che esprimere l'attaccamento del vivente a sé e alla propria vita. Bisogna dunque guardare alla realtà e, anziché proporsi di sconfiggere la morte, scacciare i «mali *reali* della vita»[366]. La morte non è dunque un male? Feuerbach precisa di riferirsi solo alla morte «naturale», quando è un accadimento «normale»[367]. Non può però non sollevare ulteriori interrogativi. La morte, quasi improvvisa, della piccola Mathilde non era dunque normale, anche se determinata da una malattia? Il filosofo, mentre piega in senso naturalistico l'ottimismo leibniziano, interpretato come la preponderanza della regola sulle eccezioni, lascia in ombra il suo discorso sulla natura non umana. Piuttosto preferisce rivolgersi agli uomini perché mediante la scienza e la civiltà eliminino le eccezioni ossia i casi, anche innumerevoli, dovuti alle circostanze: «La morte conforme a natura, *la* morte che è il risultato del compiuto sviluppo della vita non è un male, ma certo lo è la morte che consegue dalla miseria, dal vizio, dal delitto, dall'ignoranza, dalla brutalità»[368]. Se già nell'*Essenza del cristianesimo* la scienza subentrava alla religione nel rispondere ai bisogni reali dell'umanità, qui essa viene ancor più ancorata alle necessità sociali.

Un motivo che in proposito ci richiama le *Integrazioni e spiegazioni all'Essenza della religione* è quello che riguarda la differenza fra i beni essenziali e gli articoli di lusso, fra il cibo che risponde alla fame e i raffinati gusti estetici. In questo contesto affiora già una affermazione che ripetuta nella recensione al libro di Moleschott farà sensazione: «Ciò che l'uomo *è* (*ist*) è indipendente da ciò che *mangia* (*ißt*)?»[369]. L'alimentazione umana è definita la «prima condizione del modo di pensare e dello sviluppo umani» e ci si chiede: «Ma non è necessario soddisfare la propria fame prima della propria sensibilità artistica?»[370].

Il richiamo all'unità dell'uomo, a partire dalle sue esigenze fondamentali, si contrappone alla visione di un aldilà, che già nell'*Essenza del cristianesimo* era stato interpretato come un giudizio su ciò che valeva rispetto a ciò che non contava, ossia alla sensibilità, al corpo, alla

---

[366] GW X 216, 214, tr. it. 66, 64.

[367] GW X 217, tr. it. 67. Andolfi, *Feuerbach e l'immortalità*, 71 riprendendo l'espressione di Francesco Botturi vi vede la "censura del problema della morte" rispetto al dramma individuale.

[368] GW X 214, tr. it. 64.

[369] GW X 230, tr. it. 84.

[370] GW X 260, tr. it. 122-123.

natura[371]. Tale giudizio, sorretto dalla distinzione fra questa e quella vita, si esprimeva nel dualismo di una parte mortale e una immortale che anche qui viene criticato[372]. Tuttavia l'attenzione principale si rivolge alla concezione dell'aldilà come continuo progresso verso la perfezione, quale era stata delineata da Kant nelle sue opere morali. Come sappiamo, già Daub aveva preso le distanze dalle cosiddette prove morali di Kant. Il filosofo di Königsberg nel delineare un progresso infinito verso la perfezione si era allacciato alla tradizione illuministica tedesca rappresentata da Spalding e Mendelssohn[373]. Feuerbach replicando che un progresso incessante non è il raggiungimento della meta, bensì un suo continuo rinvio[374], si rifà alla critica di Hegel a Kant. Egli però si sforza soprattutto di dimostrare che la prova dei razionalisti si fondava sul falso presupposto dell'infinito desiderio di perfezionamento che avrebbe staccato l'uomo da tutti gli altri esseri naturali. A tal fine riprende la sua concezione dell'essere e della determinazione, presente fin dai primi scritti e la orienta in senso naturalistico. Ogni impulso deve trovare significato all'interno dell'essere da cui sorge e non può dunque oltrepassarne i confini. A questa legge sarebbe sottoposta anche la sete di conoscenza: «Il confine del suo essere è il confine del suo impulso di sapere [...] Essere è più che sapere, essere è il fondamento del sapere»[375]. Nell'*Essenza del cristianesimo* questa affermazione non pregiudicava l'universalità e infinità della scienza giacché essa derivava dall'essere del genere umano, posto come infinito. Ora dopo le critiche di Stirner e l'*Essenza della religione* questo presupposto è venuto meno e il sapere o la ragione appaiono ridimensionati. Così si dice che «ciascuno rifiuta come contrario alla ragione e alla verità ciò che è contrario al suo essere, alla sua individualità e al suo amore di sé» e che la «ragione è la più ubbidiente serva del cuore»[376]. Tuttavia nello stesso contesto si reintroduce la differenza fra le individualità limitate e quelle universali e si torna a parlare di genere[377]. La necessità di questo concetto diventerà più chiara nel seguito.

---

[371] GW X 238, tr. it. 94-95, cfr. GW V 305, tr. it. 192.

[372] GW X 232, tr. it. 87.

[373] Cfr. Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, 85-87; Mendelssohn, *JubA* III 1 113-115, tr. it. 184-186.

[374] GW X 248, tr. it. 107.

[375] GW X 265, tr. it. 130.

[376] GW X 266, tr. it. 130, 131, cfr. anche GW X 274, tr. it. 141: «Ciò che sono lo penso perciò spontaneamente come vero».

[377] GW X 266, tr. it. 130.

Per dimostrare che l'individuo ha un impulso di perfezionamento limitato e quindi raggiunge il suo ideale se non è «interrotto nel cammino della vita da una morte violenta»[378] Feuerbach ricorre a una serie di argomentazioni. Anzitutto ogni desiderio e ogni attività spirituale sono fondati sull'istinto di autoconservazione che è «onnipotente»[379]. Ad esso si oppone l'impulso di perfezionamento, ma sempre in una posizione subordinata[380]. Tale impulso appare soprattutto nei giovani, ma ciò è dovuto al loro essere, ancora indeterminato[381]. Inoltre ciascuno desidera perfezionarsi, a seconda del suo tipo di individualità, in un ambito, in un genere di attività e in esso può raggiungere il culmine, come dimostrano gli artisti[382]. Il discorso sulle inclinazioni, caro a Feuerbach, lo induce a parlare dell'impulso dominante che rappresenta la via per la propria realizzazione[383]. Su di esso egli ritornerà in *Spiritualismo e materialismo* per affrontare il problema della volontà nel suo confronto con Schopenhauer[384]. Già qui egli cerca di ricondurre la volontà alla sensibilità «in generale o nella sua interezza». Spiega così i sacrifici come provenienti da necessità interiore e la coscienza come la ribellione di un istinto represso[385]. L'ampio spazio dedicato alla contestazione della morale chiamata soprannaturalistica si può spiegare col fatto che essa avesse fornito le basi alla affermazione dell'immortalità dell'anima. Ciò è evidente nel rifiuto dell'imperativo categorico, di una «morale pensata per se stessa», di una «volontà priva di presupposti»[386]. In alternativa è proposta una vita in armonia con le proprie inclinazioni[387]. In questo ideale, come nell'assunto che sia possibile normalmente raggiungere il culmine della perfezione e del progresso, si può di nuovo vedere quell'ottimismo naturalistico addotto come antidoto al dualismo di sensibilità e dovere, natura e legge, sfociato nell'esigenza di un'altra vita.

Se qui è evidente l'attacco alla morale kantiana, che pure nel *Bayle* era stata apprezzata per la sua esigenza di autonomia dalla teologia, l'obiettivo polemico è più ampio. Come abbiamo già notato, Kant ave-

---

378 GW X 273, tr. it. 140.
379 GW X 275, tr. it. 143.
380 GW X 278-279, tr. it. 147.
381 GW X 271, 275-277, tr. it. 137, 142-145.
382 GW X 261-264, tr. it. 124-128.
383 GW X 263, tr. it. 127.
384 GW XI 90, tr. it. 86.
385 GW X 292, 288-289, tr. it. 165, 160-161.
386 GW X 286, tr. it. 158.
387 GW X 291, tr. it. 163.

va ripreso da Spalding e da Mendelssohn l'idea del progresso infinito. Ora è curioso che Feuerbach nel contestare tale idea si trovi in linea con quanto già Thomas Abbt aveva obiettato a Mendelssohn. Se si guardava alla stragrande maggioranza degli uomini, si vedeva che il desiderio di un incessante perfezionamento delle proprie facoltà spirituali era insito solo in una ristretta cerchia di dotti[388]. Anche Feuerbach collega quel desiderio a una mentalità intellettualistica e astratta. Utilizzando più volte nel contesto il termine "destinazione", così evidenziato da Spalding, Feuerbach da un lato contesta che sia degno di essere gratificato dell'immortalità solo l'impulso del sapere, quello estetico o morale e parla dei contadini, artigiani, produttori che pure sentono il bisogno di perfezionare il loro lavoro[389]. Dall'altro lato riconduce l'insaziabilità all'immaginazione e all'egoismo tipici dell'occidentale che, a differenza dell'orientale, non accetta la propria dissoluzione[390]. La polemica giovanile contro l'individualismo razionalistico ritorna qui accompagnata dalla contrapposizione fra occidentale e orientale, che abbiamo appena trovato nell'*Essenza della religione*.

La rinuncia alla propria individualità è però suggerita non rispetto alla natura, ma al progresso dell'umanità. Bisogna da un lato delimitare le proprie mete a seconda del proprio essere e della propria esistenza, dall'altro rendere fecondi i propri frutti per il futuro dell'umanità che «guarisce *le sofferenze dell'impulso di sapere insoddisfatto* del passato». Alla prospettiva dell'aldilà si propone di sostituire quella del «futuro storico» in cui «tutte le questioni la cui risoluzione ha senso, valore e significato per l'umanità trovano la loro risoluzione». Dopo l'*Essenza della religione* risuona qui la fiducia nel progresso, capace di attuare l'*onniscienza* e *onnipotenza* alla quale il singolo, anche lo scienziato o l'artista, deve rinunciare nella certezza che quello che per lui è insolubile sarà risolto[391].

Se Mendelssohn aveva prospettato un perfezionamento infinito degli individui, ma non dell'umanità e Kant negli scritti di filosofia della storia aveva difeso, fino a renderlo prevalente, il secondo aspetto[392], Feuerbach si trova, per questo aspetto, più vicino al filosofo di

---

[388] *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* e *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, *JubA* V 1 619-629 e 630-637.

[389] GW X 258, tr. it. 120.

[390] GW X 248, tr. it. 107.

[391] GW X 268, 269-270, tr. it. 134, 135-136.

[392] Cfr. Tomasoni, *Mendelssohn and Kant*, 293-294; Giuliano Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di Nico de Federicis e Maria Chiara Pievatolo, Bari, Laterza, 2007, 137-143.

Königsberg. Egli si riallaccia alla terza parte dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, che nella revisione aveva maggiormente conservato. Il futuro dell'umanità assume anche una connotazione sociale. Se «la morte è il comunista più risoluto» che «rende il milionario uguale al mendicante», se lo scienziato o l'artista nel riconoscere le sue opere come proprietà non privata, ma collettiva dimostra che il «malfamato comunismo è già una verità» giacché «le scienze e le arti prosperano solo con la cooperazione degli uomini», allora occorre guardare alle giuste esigenze dei proletari che non vogliono «champagne o borgogna», ma che sia aumentato «il prezzo irrisorio» del loro lavoro, sia riconosciuto il loro «valore» e siano trattati come «fini», non come «mezzi»[393]. Alla prospettiva di una restaurazione della giustizia nell'aldilà Feuerbach contrappone quella terrena. «Che follia desumere dall'imperfezione della giustizia umana, dal fatto che spesso quaggiù l'innocente patisce la necessità di una giustizia divina [...] Fate che egli non soffra, evitate e limitate, almeno per quanto lo potete – e lo potete se lo volete davvero seriamente –, i comportamenti dell'umana ingiustizia»[394].

Respingendo l'aldilà come palliativo alle ingiustizie terrene, Feuerbach sprona alla fiducia in se stessi. Si tratta di un monito rivolto soprattutto a quelli che subiscono soprusi. Perciò vede anche trasferirsi l'ateismo dalle corti e dagli ambienti frivoli ai «lavoratori» diventando una questione di serietà, profondità e necessità[395]. Il futuro dell'umanità, caratterizzato dallo sviluppo scientifico o da una giustizia socialista o comunista, sarà dunque il cielo in terra? Benché qualche passaggio sembri suggerirlo, emerge anche la consapevolezza dei limiti che condizionano le nostre possibilità. Piuttosto Feuerbach invita ad adoperarsi perché la speranza rivolta all'aldilà si trasformi in un impegno per un mondo migliore. È di nuovo il processo di riappropriazione, concepito in alternativa all'alienazione. Non a caso per lui la credenza in Dio e quella nell'immortalità dell'anima sono strettamente legate[396]. Ancor più che in *Integrazioni e spiegazioni* emerge l'impegno dell'intellettuale che si sente al servizio dell'umanità per il suo progresso sociale e crede di poter recuperare le energie riposte nella religione. Alla

---

[393] GW X 270, 279, tr. it. 135-136, 148.

[394] GW X 293, tr. it. 167 (modificata). Per l'importanza di questi accenni ai problemi sociali, cfr. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, 129-130.

[395] GW X 287, tr. it. 159.

[396] GW X 238, tr. it. 95. Sul fatto che Feuerbach non divinizzi l'uomo, ma lo richiami alle sue responsabilità insiste Johnston, *op. cit.*, 299-300, 242.

critica che gli aveva rivolto Bauer, secondo il quale egli nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* aveva annullato la personalità e l'individuo, Feuerbach risponde di aver eliminato le loro prerogative immaginarie per far valere quelle reali[397]. In questo modo egli rimarcava la sua distanza da Bauer e dallo stesso Stirner. Nel sottolineare l'esigenza di accettare i propri limiti Feuerbach appare qua e là eccessivo come quando afferma che ogni tempo ha tanta scienza e verità quanta gli occorre[398]. Tuttavia è innegabile la tensione verso il cambiamento che prelude alla sua partecipazione attiva al clima prerivoluzionario.

CAPITOLO NONO

RETROSPETTIVA E SVILUPPI DEL NATURALISMO

1. *La revisione per i* Sämmtliche Werke

1.1. *Contesto e criteri del lavoro*

La riedizione dei propri scritti nei *Sämmtliche Werke* ebbe importanza per Feuerbach sia nella riflessione su di sé, sia nei suoi rapporti con il mondo culturale e politico in Germania. Essa avvenne nel periodo di maggior fermento in preparazione alla rivoluzione del 1848. Anzi la revisione dell'*Essenza del cristianesimo* per la sua terza edizione ebbe luogo a Francoforte durante la sua partecipazione agli eventi politici. L'opera uscì come volume settimo nel 1849[1].

Nella preparazione dei volumi egli dovette far sì che essi avessero una dimensione tale da non rientrare sotto i parametri della censura. A questo scopo aggiunse nel primo volume le *Integrazioni e spiegazioni all'Essenza della religione* e nel terzo volume *La questione dell'immortalità dal punto di vista dell'antropologia.* In questo egli aveva messo i *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, la cui drastica rielaborazione aveva portato alla riduzione di un terzo del suo contenuto. *La questione dell'immortalità* costituì dunque una compensazione anche quantitativa. Feuerbach non solo modificò il testo dei *Pensieri*, ma anche i versi satirici, aiutato dal poeta rivoluzionario Georg Herwegh (1817-1875), col quale aveva cominciato la corrispondenza epistolare nel 1842 e che aveva conosciuto nel 1845 durante un suo lungo viaggio alla volta di Heidelberg, Zurigo, di nuovo Heidelberg, Düsseldorf e Bielefeld[2]. Quando nella correzione delle bozze costatò che i versi, per lui «la cosa principale», erano stati stampati con caratteri più piccoli rispetto al testo, si lamentò con l'editore. Questi si giustificò dicendo di essersi attenuto agli standard, ma confessò pure che ogni verso era passibile di finire sotto la mannaia della censura e di portarlo in carcere[3].

---

[1] GW V, p. IX; Winiger, *op. cit.*, 263-264.

[2] GW XVIII 206, 212, GW XIX, p. VIII, 33; Winiger, *op. cit.*, 254, 238-241.

[3] Winiger, *op. cit.*, 254-255, GW XIX 96 (a Wigand, 17 dicembre 1846), 97-98 (da Wigand, 22 dicembre 1846).

Feuerbach stesso nel 1845, dopo l'arresto di Kriege, aveva temuto un'ispezione della polizia e bruciato parte della corrispondenza[4]. Egli però, proprio nel viaggio dello stesso anno, aveva incontrato vari esponenti dell'opposizione coi quali avrebbe poi ripreso i contatti nel 1848[5]. Se dunque in questo contesto si comprendono meglio gli accenti polemici contenuti in *Integrazione e spiegazioni all'Essenza della religione*, come nella *Questione dell'immortalità dal punto di vista dell'antropologia*, il significato della revisione di Feuerbach va ben oltre.

Anzitutto nel volume secondo dei *Sämmtliche Werke* egli inseriva i *Frammenti per caratterizzare il mio "curriculum vitae" filosofico* che pubblicavano materiale inedito dal 1822 al 1843-44 e dovevano servire a comprendere la sua evoluzione[6]. Egli sottolineava così il suo iniziale impegno religioso e la sua successiva scelta per la filosofia e per Hegel, ma anche quei dubbi che l'avevano portato al cambiamento[7]. Nei frammenti del 1843-44 intitolati «Principi della filosofia» egli sintetizzava come suo primo pensiero Dio, come suo secondo la ragione, come suo terzo e ultimo l'uomo. Questa linea, valida per quel periodo fino all'antropologia[8], lasciava al di fuori la svolta successiva concernente la natura nel suo problematico rapporto con l'uomo. Per questo lo sguardo retrospettivo va da un lato ricondotto al suo ambito cronologico, dall'altro spiegato con l'ovvia tendenza, più volte da noi rilevata, di mostrare la propria continuità e coerenza.

1.2. *Revisione delle opere storiografiche*

Nel quarto, quinto e sesto volume Feuerbach riprese in mano le sue opere storiografiche. Nella *Storia della filosofia moderna* importanti aggiunte mostrano il nuovo interesse per la natura e la scienza, sicché il primo posto assegnato a Bacone assume ulteriore rilievo. Egli è il «vero padre della scienza naturale» avendo compreso che essa «poteva e doveva essere compresa da se stessa»[9]. L'esigenza già enunciata nel

---

[4] GW XIX 13, 439-440.

[5] GW XIX 445; Winiger, *op. cit.*, 239.

[6] Cfr. GW X 151-180, tr. it. SF 277-309.

[7] GW X 151, 160, 172, 153-155, 155-156, tr. it. SF 277, 287-288, 299-300, 280-282, 282-283.

[8] GW X 178, tr. it. SF 306.

[9] GW II 37. Abbiamo già sottolineato che qui Feuerbach corregge esplicitamente il testo originario dicendo: «Bacone non è soltanto il padre sensibile, come si dice nel paragrafo, bensì il vero padre della scienza naturale essendo stato colui che per primo ha riconosciuto l'originalità della natura», cfr. Shibata, *Die Bedeutung der Philosophiegeschichte Feuerbachs*, 42.

paragrafo 48 dell'*Essenza della religione*, viene qui spiegata attraverso l'esperimento, il cui scopo sarebbe appunto «di far conoscere la natura non dai suoi rapporti ed effetti immediati sull'uomo e sui suoi sensi, bensì dai suoi rapporti ed effetti su se stessa». In proposito Feuerbach adduce l'esempio della temperatura dell'acqua stabilita non attraverso il contatto della mano, ma attraverso l'effetto prodotto sul mercurio del termometro. In tal caso «io sono solo osservatore, ma proprio per questo ho un giudizio obiettivo»[10]. Questa presunta obiettività, che sembrerebbe prescindere perfino da premesse matematiche e logiche[11] non può non suscitare perplessità e dare l'impressione che si sia abbandonato quel livello critico che caratterizzava quel paragrafo. Piuttosto riaffiora una concezione ingenua del dato positivo. Anche la critica alla incoerenza di Bacone nell'accostare cristianesimo e scienza naturale approda all'affermazione lapidaria secondo cui la sua concezione della natura avrebbe dovuto portarlo al «sensualismo, materialismo e ateismo», una filosofia nella quale evidentemente Feuerbach si riconosce[12].

Rispetto all'apprezzamento tributato a Bacone, colpisce il permanere della critica a Hobbes per l'empirismo «limitato», come pure per l'incoerenza nell'affermare in generale un Dio e negarlo poi nei contenuti particolari[13]. Viceversa Böhme continua ad attirare l'attenzione e l'interesse. Ora è definito «sensualista religioso», «materialista teosofico»,«il più profondo psicologo inconsapevole e incolto» che ha illustrato l'essenza del desiderio, in quanto tale, «materialistico»[14].

La revisione della parte dedicata a Cartesio avviene attraverso chiaroscuri. Da un lato egli avrebbe impresso un forte impulso alla scienza condividendo con Bacone e Hobbes l'idea della sua importanza per il superamento dei mali dell'umanità. Inoltre avrebbe riconosciuto il primato dell'autocoscienza e avviato il passaggio dalla teologia all'antropologia. Infine avrebbe tolto allo spirito i suoi tratti spettrali identificandolo col pensiero[15]. Dall'altro lato ne avrebbe fatto una sostanza e sarebbe caduto nel tipico errore idealistico di scambiare per indipendenza effettiva l'ignoranza dei propri condizionamenti organici. Se viceversa avesse considerato il sentimento, ne avrebbe ricavato l'intima unità col corpo.

[10] GW II 95.
[11] GW II 37.
[12] GW II 96.
[13] GW II 100, 136-137.
[14] GW II 200, 226, 224.
[15] GW II 282-283, 307-309, 306.

Invece per Feuerbach Cartesio aveva visto la natura solo come oggetto secondo la prospettiva idealistica, incapace di uscire da sé[16].

L'apprezzamento per Spinoza è più deciso. Però anche qui si nota una distanza dall'entusiasmo giovanile. Il Dio di cui parla il filosofo ebreo è «senza attributi umani», quindi corrisponde non al Dio del cristianesimo, ma alla natura, una natura astratta, equivalente alla ragione, un'essenza metafisica, che è ancora teologica. Da qui l'ambiguità di Spinoza rispetto all'ateismo. Accusato di ciò, negò di esserlo e dal suo punto di vista, tenuto conto del suo tempo, poteva giustamente sostenerlo. Occorreva che la ragione riconoscesse la sensibilità non come suo limite, bensì come identità con la verità[17]. La revisione della *Storia della filosofia moderna*, pur non modificando la sostanza di un testo redatto nell'ottica idealistica, mostra dunque attraverso le aggiunte quanto egli sia diventato critico verso l'idealismo in nome della sensibilità e della natura.

Anche il *Leibniz* non subì nella sua compagine alterazioni sostanziali, ma le aggiunte furono ancor più importanti toccando in particolare la gnoseologia, ossia il rapporto fra le leggi del pensiero e la sensibilità, come pure il ruolo del linguaggio. A questo proposito Feuerbach dichiarava di accogliere pienamente la sollecitazione di Haym secondo cui «la critica della ragione» sarebbe dovuta diventare «critica del linguaggio». Si parlava sempre dell'inganno dei sensi, ma molto più sottile era quello del linguaggio[18]. Di per sé la parola non era nulla, bensì soltanto «il segno della cosa». Ciò doveva essere tenuto presente nelle astrazioni della ragione, in particolare nell'uso della parola «nulla», che corrispondeva alla negazione insita in ogni giudizio e non poteva essere trasformata in un sostantivo[19]. Benché qui l'insistenza sulla praticità delle parole come abbreviazioni possa di nuovo far pensare al nominalismo, Feuerbach poi riconduceva la loro universalità al ripetersi di identiche sensazioni fino a capovolgere l'affermazione consueta: «Però nella sensazione io non sono meno universale di quanto nel pensiero sia individuale»[20]. La necessità di vedere il nero come nero era alla base della necessità di pensarlo come tale. La ripetizione, che

---

[16] GW II 306-307, 305, 308.

[17] GW II 447, 448-449, 454, 449, 456.

[18] GW III 246. Anche rispetto al linguaggio Sieverding, *op. cit.*, stabilisce un confronto fra Feuerbach e Rorty: il primo avendo ancorato il linguaggio alla sensibilità e alla corporeità potrebbe costituire un'integrazione al secondo permettendo sia di riconoscere il "non linguistico" (182-183) sia di distanziarsi dal relativismo (186-188).

[19] GW III 241, 280.

[20] GW III 246-247.

esonerava il senso dal prestarle attenzione, era anche all'origine del processo di astrazione e universalizzazione. Questo, come la ragione in generale, aveva una funzione di mezzo e doveva dunque essere riportato alla sensibilità[21]. In simili riflessioni si assiste al tentativo più risoluto per ricondurre le stesse categorie logiche alla sensibilità, ma la problematica era effettivamente ben più complessa e non bastavano queste poche pagine che, ritornando al problema leibniziano dell'origine dei concetti, mostravano quanto grande fosse la distanza dalla posizione del 1836. D'altro canto non si poteva neppure affermare che egli si fosse spostato verso Locke, filosofo da lui pressoché ignorato, a differenza dei platonici di Cambridge. Accanto alla gnoseologia, Feuerbach ripropose la tesi, ormai consueta, secondo cui il Dio non antropomorfico, fatto valere da Leibniz contro Bayle, era la natura[22].

La revisione del *Bayle*, uscito nel 1848, fu molto più marginale e si limitò alla traduzione in tedesco di vari passi, all'aggiunta di ulteriori citazioni da Lutero o da altre fonti studiate nel frattempo e a qualche chiarificazione. In una nota Feuerbach ricorda la condanna dell'olandese Balthasar Bekker, accusato di proporre una dottrina «empia» perché aveva messo in discussione la credenza nel diavolo. Fra questa e la fede in Dio c'era una connessione e la condanna per «adiabolismo» preludeva all'accusa di «ateismo»[23].

2. *Crisi, rivoluzione e ritiro in solitudine*

Gli anni fra il 1845 e il 1848 videro non soltanto un intenso lavoro alle sue opere da parte di Feuerbach, come pure la partecipazione ai fermenti politici, bensì anche l'avvicinarsi di una crisi che presto l'avrebbe coinvolto. La grande depressione del 1847-48 segnò per la fabbrica di porcellane di Bruckberg un tracollo finanziario. La moglie perse tutto il suo patrimonio e insieme alla figlia Eleonore trovava una sistemazione provvisoria a Norimberga dalla mamma di Feuerbach. Questi invece, nella primavera del 1848, essendo scoppiata la rivoluzione, partiva per Lipsia e, poi, per Francoforte. Come Schuffenhauer ha messo in luce, egli non si limitò ad essere «un osservatore e ascoltatore critico», come

[21] GW III 278-279, 282. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant*, 78-88 ha sottolineato che per Feuerbach l'intelletto compie un'opera di traduzione, ma secondo linee già tracciate.

[22] GW III 264.

[23] GW IV 309.

poi nel 1851 volle far credere[24], ma accettò la candidatura per l'elezione al parlamento di Francoforte, offertagli dall'assemblea di Ansbach e spiegò realisticamente i propri obiettivi[25]. Non venne eletto, ma in quella città partecipò alle discussioni politiche. Lì non solo si trovò accanto a Christian Kapp, ma incontrò di nuovo Ruge, Riedel, Kriege, che era venuto dall'America, e molti altri che avevano avuto rapporti epistolari con lui. Prese parte anche al congresso dei democratici e, nelle lettere alla moglie, comunicò le sue posizioni a favore del popolo e dei lavoratori[26]. Dinanzi alle ovvie preoccupazioni della moglie, egli cercò di rassicurarla insistendo sul proprio comportamento prudente e distaccato dalle agitazioni politiche[27]. Egli, come abbiamo visto, continuò anche il suo lavoro redazionale per i *Sämmtliche Werke* che gli otteneva un finanziamento regolare da Wigand. Cercò anche contatti per altre attività. Il progetto che più lo coinvolse fu quello della fondazione di una libera università e di una rivista. Fallito quel progetto, gli giunse l'invito degli studenti di Heidelberg perché si recasse lì a insegnare. Egli dovette sentirsi rinascere il sogno di un insegnamento stabile dal momento che là c'era vacante una cattedra dagli inizi dell'anno. L'università però ebbe una netta chiusura. Grazie all'intervento del Bürgermeister, che era un democratico radicale, venne aperto alle sue lezioni il palazzo municipale di Heidelberg. Il corso fu tenuto dal 1 dicembre 1848 al 2 marzo 1849 davanti a un pubblico misto di intellettuali, studenti e operai. In tal modo egli poteva veder attuato il suo desiderio di coinvolgere il popolo in quel proposito di realizzazione della ragione che aveva formulato fin dai suoi primi passi. Dopo aver ammirato il calzolaio Böhme e il sarto Weitling, egli avrebbe continuato a ricercare il contatto col popolo e ad apprezzare la sua sete di conoscenza[28]. Nel testo delle lezioni egli insistette sul «regime repubblicano» presente nella natura che avrebbe dovuto fornire il modello anche per una costituzione politica in cui le guide fossero «presidenti» derivati dal «sangue del popolo»[29].

---

[24] GW VI 4. Al contrario sembra non abbia partecipato Stirner, che poi dal fallimento della rivoluzione ricavò una conferma delle sue posizioni, cfr. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, 352, 357.

[25] Schuffenhauer, *Ludwig Feuerbach im Revolutionsjahr*, 195-200 e Id., *Vorbemerkung*, GW XIX, pp. X-XXVII.

[26] Cfr. anche Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 191, 329-330. Inoltre si vedano lettere alla moglie, 6 giugno, 30 giugno e 14 luglio1848, GW XIX 157, 167-168, 169-171.

[27] Cfr. a Bertha, 30 giugno 1848, GW XIX 166.

[28] Kohut, *Ludwig Feuerbach*, 140-141, Bolin in SW XII 70. Mi sia permesso rinviare a Tomasoni, *Ludwig Feuerbach: il borghese e il popolo*, 351-359.

[29] GW VI 115, 155-157, 168, 380.

I partecipanti furono numerosi: un centinaio di iscritti e un altro centinaio di uditori. I versamenti degli iscritti al suo corso però dovettero a malapena coprire le spese del soggiorno, anche perché i lavoratori furono esonerati. Fortunatamente l'ospitalità della casa di Christian Kapp fu per lui un sostegno prezioso. Lì seguivano alle lezioni discussioni e incontri. Così la sua parentesi di insegnamento, pur condizionata dalla provvisorietà e dalle sue iniziali difficoltà di eloquio, finì per esercitare profonda influenza su letterati, artisti e scienziati come Hermann Hettner (1821-1882), Gottfried Keller (1819-1890), Jakob Moleschott (1822-1893), che diffusero le sue idee ben oltre la filosofia[30].

La frequentazione di casa Kapp doveva procurare ulteriori motivi di preoccupazione a Bertha per la presenza di Johanna, con la quale Feuerbach tornava ad avere stretti rapporti. La giovane trascriveva in bella copia le sue lezioni in vista della pubblicazione. Solo il termine del corso e il rientro in famiglia nel marzo 1849 significò il recupero di un certo equilibrio[31]. L'arrivo di un po' di denaro permise ai tre di ritornare a Bruckberg e di riprendere, in un certo modo, la vita precedente, ma il definitivo abbandono di un luogo ad essi così caro fu solo rinviato. Nel 1860 avrebbero dovuto lasciarlo e cercare una sistemazione a Rechenberg, presso Norimberga, in una casa rumorosa, che rendeva difficile al filosofo lo studio[32].

3. *Filosofia e scienza*

Gli anni successivi alla rivoluzione furono segnati dalla repressione, come si può arguire, dalla prefazione alle *Lezioni sull'essenza della religione*, in cui Feuerbach ridimensiona la propria partecipazione alla rivoluzione e sottolinea il suo atteggiamento critico verso di essa[33]. Essi

---

[30] GW XIX, pp. XXI-XXIII, XXIV-XXVI; Winiger, *op. cit.*, 273-274, 275-277. Bolin (*Ludwig Feuerbach*) ricorda che Hettner aveva già preso le difese di Feuerbach contro il libro di Frantz (254-255) e aveva sviluppato un'estetica antropologica che valorizzava il concetto di sensibilità (256-259); dopo gli incontri personali con il filosofo a Heidelberg si impegnò nella rivaluzione degli illuministi francesi (259-260) e pubblicò l'imponente opera: *Literaturgeschichte des achzehnten Jahrhunderts* (1860). Per gli stretti rapporti con Keller, cfr. Hans-Jürg Braun und Heinrich Mettler, *Ludwig Feuerbach und Gottfried Keller*, in: *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, 45-46, 51-55, 56-72. Sul rapporto con Moleschott, che si sarebbe proposto come «compito principale» la stesura dell'*Antropologia*, cfr. già Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 253-254, 261-267.

[31] Winiger, *op. cit.*, 273-274, 277-279, 283.

[32] *Ibi*, 299-300.

[33] GW VI 4-5; cfr. anche Winiger, *op. cit.*, 282-283 in cui di nuovo si ricordano i provvedimenti contro Wigand: la confisca di 5 opere e la detenzione per 4 mesi.

furono caratterizzati per lui da molteplici interessi, anzitutto dal rapporto con gli scienziati naturalisti e materialisti, grazie all'amicizia con il fisiologo olandese Moleschott, che era *Privatdozent* a Heidelberg. Al suo libro sull'alimentazione Feuerbach scrisse una recensione che, nonostante il taglio polemico, poté sfuggire alla censura e uscire nel 1850[34]. Egli, che già nel *Leibniz* aveva visto nella materia il legame delle monadi, salutava con favore l'idea che la vita fosse ricambio di materia grazie alla respirazione e all'alimentazione. Quest'ultima anzi riceveva un'attenzione particolare per le sue connessioni al problema sociale. Poiché il cibo diventava cervello, esso era essenziale per le operazioni superiori assumendo un significato etico e politico. Per stornare i mali che la fame e la denutrizione comportavano anche a livello culturale, politico e morale bisognava migliorare l'alimentazione che non poteva basarsi soltanto sulle patate[35]. Nel contesto egli affermava: «L'uomo è (*ist*) ciò che mangia (*ißt*)». Come abbiamo visto, egli aveva già formulato una frase simile nella *Questione dell'immortalità* e in connessione alla problematica sociale[36]. L'affermazione divenne ben presto famosa ed equiparata alle semplificazioni dei cosiddetti materialisti volgari.

Benché si dicesse che la dieta era la «base della sapienza e della virtù»[37], è più facile pensare alla condizione che alla causa. Del resto in un tardo articolo egli ritornò su questo tema mostrando il significato non solo sociale, ma anche religioso del cibo. Egli lo spiegò non solo come riflesso della propria essenza, ma anche come metafora del continuo scambio con l'ambiente[38]. Ricollegò l'eucarestia a riti e significati più arcaici in cui si celebrava il rapporto dell'uomo con la natura. In proposito prese come simbolo l'antropofago che rappresentava sensibilmente l'autocoscienza dell'uomo e mangiando carne umana, quindi carne uguale alla sua, mostrava la verità della natura. Feuerbach riprendeva l'esempio a lui caro del bambino che consumava la madre trasformando il sangue o il latte di lei nella propria sostanza. O ancora spiegava che la nutrizione consisteva nell'assimilare solo ciò

---

[34] Oltre a questa recensione Feuerbach pubblicò nello stesso anno un breve intervento anonimo a difesa della libertà di stampa, *Döllinger und die Pressfreiheit*: Mittelfränkische Zeitung/ Fränkischer Kurier (5 aprile 1850) contro il teologo cattolico Ignaz Döllinger che in un discorso ai deputati bavaresi aveva denunciato come "immorale" e "sovversiva" l'attività editoriale di Wigand, cfr. GW XIX, p. XXVII, 233, 501, 502.

[35] *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, GW X 360, 357, 359, 362, 367, tr. it. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, a cura di Arrigo Pacchi, 139, 136, 138, 140, 144.

[36] GW X 367, tr. it. 144, cfr. GW X 230, tr. it. 84.

[37] GW X 368, cfr. anche 367, tr. it. 145, 144.

[38] *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er ißt*, GW XI 26-27, 45, 46, 47-49.

che era identico al proprio essere. Infine faceva riferimento alla civiltà che aveva introdotto i processi più opportuni per l'assimilazione degli alimenti essenziali[39]. Viceversa l'affamato finiva per consumare se stesso[40]. Questo aspetto era ben più presente nella recensione a Moleschott, in cui si riprendeva il confronto fra gli Inglesi, nutriti di carne, e gli Irlandesi, alimentati con le patate o il «lazzarone» italiano dal vitto prevalentemente vegetale. Feuerbach aggiungeva che lo stesso popolo tedesco, sopraffatto dalla reazione, aveva mostrato la sua debolezza essendo rimpinzato prevalentemente di patate. Da qui la raccomandazione del libro di Moleschott a «ogni artista, a ogni operaio, a ogni maestro, a ogni padre, a ogni massaia»[41].

Oltre a Moleschott, in questi anni, si ispirarono a lui i naturalisti Karl Vogt (1817-1895) e Ludwig Büchner (1824-1899), pur presentando una articolazione filosofica assai semplificata. Nell'ambiente culturale e accademico tedesco trovarono dure opposizioni. Moleschott nel 1854 lasciò Heidelberg ed emigrò in Italia dove avrebbe iniziato il suo insegnamento a Torino continuando a intrattenere con Feuerbach un'importante corrispondenza epistolare[42].

4. Lezioni sull'essenza della religione

Nel 1850 Feuerbach consegnò a Wigand il manoscritto delle *Lezioni sull'essenza della religione* che uscirono l'anno successivo come volume ottavo dei *Sämmtliche Werke*. Il libro rispecchia l'andamento del

---

[39] GW XI 47-49. Su questo discorso, in cui l'umanizzazione della natura si traduce nella sua consumazione, resa sempre più razionale dalla civiltà, si sofferma Hüsser, *op. cit.*, 148-154, per mostrare come il programma di liberazione della natura fallisca e si traduca anzi nella teorizzazione del suo sfruttamento per il bisogno umano. «La concezione dell'impulso di autoconservazione come proprietà centrale dell'uomo ha effetti devastanti dal punto di vista ecologico» (p. 154, cfr. anche p. 88). In questo testo, come in un passo successivo al quale ci riferiremo, questa applicazione è possibile, anche se l'intenzione di Feuerbach si rivolge al cibo come portatore di significati culturali e religiosi e come unione immediata con la natura. Ciò è indicato anche dall'esempio dell'aria in cui siamo immersi e che pure nella respirazione «mangiamo e beviamo» (GW XI 44). John Hymers, *Verteidigung von Feuerbachs Moleschott-Rezeption: Feuerbachs offene Dialektik*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, citando Tommaso d'Aquino ha mostrato come dietro il discorso di Feuerbach ci sia l'affermazione della "convenientia" dell'oggetto con il soggetto e tale relazione finalistica non debba tradursi in semplice distruzione (140-142).

[40] GW XI 46.

[41] GW X 366-368, tr. it. 144-145.

[42] Winiger, *op. cit.*, 284-285, 304-306; la corrispondenza, prima trascritta e resa nota da Carla De Pascale e Alessandro Savorelli (*Sechzehn Briefe von L. Feuerbach an J. Moleschott*: «Archiv für Geschichte der Philosophie» [1988], vol. 70, 46-77) è ora in GW XX e XXI.

corso, anche se contiene aggiunte e integrazioni. Le prime tre lezioni offrono una panoramica del suo percorso attraverso le pubblicazioni precedenti all'*Essenza della religione*, le altre un commento all'opera del 1846. Nel lavoro redazionale Feuerbach dovette anche ridurre o tagliare i testi che gli erano serviti per l'esposizione orale del corso. Questo sembra valere per il manoscritto già pubblicato da Grün col titolo *Feuerbachs Verhältnis zu Hegel*[43] e riedito da Schuffenhauer, dopo una revisione basata sul confronto con l'originale[44]. Mentre Grün l'aveva collocato intorno al 1840, Schuffenhauer lo ha giustamente spostato al 1848 e considerato come la traccia di una delle prime lezioni. Ha infatti mostrato come sia già acquisita quella ricezione di Lutero, avvenuta negli anni 1842-44, e si accenni al nesso fra uomo e natura, affrontato nella disputa con Haym[45]. Si potrebbe ancora osservare come nel testo si parli di un «continuo ricambio materiale»[46] a cui non solo il corpo, ma anche lo spirito sarebbe sottomesso, un'affermazione che richiama Moleschott, conosciuto appunto durante le lezioni di Heidelberg. Infine nelle tre lezioni retrospettive manca la descrizione della sua formazione universitaria e si passa subito ai suoi scritti. L'inedito che doveva fungere da traccia per la prima lezione accenna sì ai suoi studi ginnasiali, ma si concentra soprattutto sul rapporto con Hegel. Pur riconoscendo che questi sia stato per lui un «secondo padre» e gli abbia rimesso in sesto la «testa» e il «cuore» avendogli fatto «sentire» e «sperimentare» che cosa significhi essere maestro, egli si sforza di negare o di ridurre al minimo la sua precedente appartenenza al campo hegeliano[47]. Perciò sottolinea che un uomo comincia a formarsi prima dell'università e continua ad evolversi anche dopo attingendo da altre fonti[48]. In particolare cerca di spiegare quelle prese di posizione che potrebbero apparire decisamente hegeliane, come le lezioni di Erlangen e la *Critica dell'"Anti-Hegel"*. Le prime sarebbero dovute alla necessità per un giovane docente di attenersi alle migliori dottrine, provenienti da un'autorità riconosciuta. Così egli nell'esposizione si sarebbe comportato da «storico» identificandosi col suo oggetto. Tuttavia non

---

[43] Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß*, I, 387-397, poi ripreso in SW IV 417-424.

[44] Ludwig Feuerbach, *Verhältnis zu Hegel*: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 30 (1982), 509-515.

[45] Schuffenhauer, *"Verhältnis zu Hegel" – ein Nachlaßfragment von Ludwig Feuerbach*: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 30 (1982), 508.

[46] *Verhältnis zu Hegel*, 511.

[47] *Ibi*, 510, 511.

[48] *Ibi*, 510-511.

lo aveva seguito pedissequamente. Aveva rispettato il contenuto, non la forma, lo spirito, non la lettera persuaso che anche Hegel sottostasse alle leggi del finito e non rappresentasse l'ultima parola. Aveva quindi considerato non solo quello che aveva detto, bensì anche quello che avrebbe potuto dire[49]. Questa lettura retrospettiva, volta a rimarcare la propria autonomia dal maestro, si avvale di idee metodologiche maturate, come abbiamo visto, solo più tardi. In verità l'originalità di quegli anni, ravvisabile nell'accentuazione dell'essere o della natura, in particolari interessi storico-filosofici e nella diversa articolazione dei momenti sistematici, si collocava all'interno dell'hegelismo.

Ad ulteriore riprova della sua precoce autonomia Feuerbach cita lo scritto umoristico dell'*Abelardo*, che dimostrerebbe la sua indipendenza da una determinata scuola. Se lì l'immortalità dell'anima era stata fondata sull'attività spirituale, ciò poteva sì essere messo in accordo con il pensiero di Hegel, ma non si trattava di un'idea «specificamente hegeliana», bensì di «tendenze e concezioni di cui Hegel stesso era soltanto un'espressione, non la causa»[50]. Infine la *Critica dell'"Anti-Hegel"* doveva essere ben compresa. Se aveva rintuzzato un attacco a Hegel, ciò non significava che si fosse schierato dalla sua parte, bensì soltanto che non condivideva una posizione poco filosofica. Tuttavia anche in lui stava già sorgendo un "Anti-Hegel", che era stato messo provvisoriamente a tacere. Del resto la sua prospettiva era psicologica e riguardava il rapporto fra il pensiero e la sensazione. In quanto pensante l'uomo astraeva da ogni dipendenza e si riferiva all'universale. Si trattava però solo di un'illusione[51]. Feuerbach, andando ben oltre quello scritto, osservava che tale universalità dipendeva dalla sensibilità e dalla natura. Al riguardo accennava a una serie di argomentazioni. L'universalità del pensiero, che implicava anche la sua ininterrotta continuità, era possibile perché, mentre uno dormiva, un altro pensava «al suo posto». Ciò valeva anche per la sensazione, che era provata dall'uno «in luogo dell'altro». Come già nella revisione del *Leibniz*, Feuerbach si sforzava di fondare nella sensibilità i criteri della conoscenza. L'universalità non era contraddetta dal disaccordo nello stabilire i gradi di una sensazione, giacché questa, come tale, era riconosciuta da tutti. Non si poteva percepire il freddo come caldo. In tal caso sarebbe venuta meno la possibilità del linguaggio e dell'intesa fra gli uomini. In proposito

---

[49] *Ibidem*.
[50] *Ibi*, 512.
[51] *Ibi*, 513.

Feuerbach accennava alle soglie delle percezioni e le connetteva ai limiti del genere. La «ragione comune», fondata su una «natura unica e comune», era a sua volta condizione del linguaggio[52] riproponendo il problema degli universali in una latente continuità con esigenze avanzate nel periodo idealistico. Fino alla fine della sua produzione egli vi accennerà, convinto che si tratti di un problema annoso e irrisolto.

Qui egli ribadisce il legame del pensiero allo spazio e al tempo, in quanto forme dell'essere e condizioni per le operazioni intellettuali[53]: «Il pensiero nel diciannovesimo secolo è diverso rispetto a quello del diciottesimo, come è diverso al mattino e alla notte, nella gioventù e nella vecchiaia»[54]. Come conciliasse questo discorso con l'unità e universalità della ragione e della lingua, affermate nella stessa pagina, è difficile dire, anche perché il frammento si interrompe. Si potrebbe supporre che Feuerbach non abbia inserito queste pagine nella redazione finale perché mal si adattavano all'andamento cronologico delle prime tre lezioni concentrandosi piuttosto sul rapporto con Hegel e l'idealismo in un orizzonte prevalentemente gnoseologico.

Nelle lezioni successive il commento all'*Essenza della religione* mostra, rispetto a questa, differenze di prospettiva. Anzitutto si avverte il clima politico del 1848-1849 nella descrizione della natura come «repubblica» di esseri, ma anche nel biasimo dei «rozzi regimi» attuali che ricorrono alla religione, anziché preoccuparsi di rimuovere la miseria[55]. Egli suggerisce anche un programma che sembra attagliarsi ai democratici radicali: «diffusione della cultura attraverso tutte le classi e i ceti» in modo da «sostituire» la religione[56]. Egli ridimensiona anche il principio della libertà religiosa giudicandolo «molto subordinato e privo di contenuti». Equivarrebbe ad accordare a ciascuno il diritto di essere pazzo. Viceversa «compito dell'uomo nello stato» è quello di «credere ciò che è razionale» e dello stato «di formare uomini veri, compiuti». Del resto sarebbe un'idea molto «superficiale» e contraddetta dalla storia che la religione non abbia influenza sulla vita pubblica[57].

---

[52] *Ibi*, 515. Già nella *Critica dell'"Anti-Hegel"*, GW VIII 104, abbiamo incontrato come prova del continuo sussistere della coscienza il fatto che in un emisfero si fosse svegli, mentre nell'altro si dormiva. Tuttavia lì era evidente la distinzione fra il piano dell'esserci (*Dasein*) e quello dell'essenza.

[53] *Verhältnis zu Hegel*, 514-515.

[54] *Ibi*, 515.

[55] GW VI 115, 155-157, 168, 380, 235.

[56] GW VI 241.

[57] GW VI 244-245.

Feuerbach dunque, pur riconoscendo in linea di principio che erano gli uomini a costituire lo stato, assegnava a questo un compito di educazione delle menti e di liberazione dai pregiudizi della religione. Egli tornava pure ad idealizzare la natura attenuando i tratti critici o problematici. La natura era «molto più liberale del Dio delle religioni» e poteva essere vista come il modello della tolleranza. In essa si risolvevano le difficoltà connesse alla libertà che nella teologia erano insolubili[58], come pure il conflitto fra dipendenza e senso di sé, giacché ogni essere riceveva, «immediatamente con la vita», «l'arma» per la propria conservazione[59].

Pur mantenendo come principio fondamentale la dipendenza dalla natura, Feuerbach si concentrava soprattutto sul senso di sé e sull'egoismo, quali principi soggettivi e condizioni dell'esperienza umana. Se a partire dallo scritto su Lutero aveva indicato il ruolo fondamentale del bisogno[60], ora attribuiva all'egoismo stesso il fatto non di provocare la guerra di tutti contro tutti, bensì di tenere insieme gli stati. Esso però non doveva essere «l'egoismo di un ceto, di una classe o di singoli». Al contrario occorreva riconoscere gli egoismi, ugualmente legittimi degli altri. Nuovamente si delinea una composizione naturale degli interessi, che, senza escludere il caso eccezionale del sacrificio del singolo alla maggioranza, corrisponderebbe «alle situazione normali»[61]. Quali eccezioni si potrebbero considerare gli «egoisti assoluti» che non ammettono limitazioni ai loro desideri e non accettano la morte[62]. Viceversa è naturale l'egoismo che nella nutrizione porta ad assimilare la materia[63]. Qui però Feuerbach sembra dimenticare che tale assimilazione implica distruzione. In verità egli adotta il punto di vista del bisogno nel suo antagonismo di impotenza e forza. Nello stato di necessità, l'oggetto eser-

---

58 GW VI 186-187.

59 GW VI 195. Secondo Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, la natura non è solo un'entità non mediata dall'attività umana essendo la condizione per questa, bensì anche la meta di ogni mediazione (p. 341) caricandosi di un significato utopico (357) ed evocando un mito (p. 360). Per la valorizzazione dell'aspetto utopico in Feuerbach da parte di Bloch, cfr. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, 110-111; Cacciatore, *op. cit.*, 377, 380, 384. Anche Horst Müller, *Der Bogen Feuerbach, Marx, Bloch, Bourdieu: Realismus und Modernität des Praxisdenkens*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 180-185 sottolinea l'aspetto naturalistico e utopico del concetto di prassi in Bloch che da un lato lo ricollega a Feuerbach e dall'altro a Pierre Bourdieu.

60 GW IX 411.

61 GW VI 90, cfr. anche 337 in cui il criterio della retta azione morale e giuridica è dato dall'egoismo.

62 GW VI 373.

63 GW VI 61, questo egoismo è qui da lui chiamato «metafisico», in quanto «necessario», «indispensabile», «fondato nell'essenza umana», a differenza di quello «morale».

cita su di noi una forza insopprimibile. Feuerbach aggiunge: «*questa forza dell'oggetto* è però derivata, è una conseguenza *della forza del mio bisogno*»[64]. Questo rapporto di forze, interpretato secondo lo schema del servo e del padrone, ha fatto concludere all'impossibilità di una pace con la natura e alla giustificazione del suo assoggettamento violento[65]. Come tale, però, il bisogno non è rivolto contro la natura, bensì contro di sé facendo avvertire l'assenza dell'oggetto e aspirando all'unità con esso. La prassi tecnologica è sì una risposta, ma anche uno stravolgimento. Feuerbach sembra alludere a questo aspetto quando ricorda che i «cristiani abbassano i monti»[66] lasciando intendere che essi avrebbero realizzato la profezia di Isaia. La tecnica sarebbe subentrata alla religione attuando ciò che questa aveva auspicato. Se la natura, in sé «cieca e priva di intelletto» ha «il suo intelletto solo nell'intelletto dell'uomo», questi imprime su di essa «l'impronta della coscienza e dell'intelletto» a tal punto da modificare perfino il clima[67]. È questo un processo assolutamente positivo? Feuerbach non sembra del tutto convinto e rinvia al senso della natura che popolazioni ritenute poco civili hanno[68].

Tuttavia nelle *Lezioni sull'essenza della religione* egli si mostra soprattutto preoccupato di unire l'*Essenza del cristianesimo* all'*Essenza della religione* e di spronare l'uomo all'attività. Così ne evidenzia più l'aspetto positivo che i rischi. Non a caso egli dice che la natura non interviene se l'uomo non si aiuta da sé[69] e questi, pur considerandola madre, si deve comportare non come un bambino, ma come un adulto consapevole[70]. Tale comportamento si attua sicuramente nel progresso della civiltà, pare però eccessivo identificarlo con una tecnologia senza limiti.

La prospettiva antropologica, prevalente nelle *Lezioni*, indusse anche Feuerbach a ricercare la natura nell'uomo, nella sua parte involontaria e inconsapevole[71]. L'uomo col suo io stava «sull'orlo di un abisso», costituito dalla sua «essenza inconsapevole» che gli appariva come «estranea»[72]. Egli aveva dunque nella propria psiche un'esperienza di

---

64 GW VI 93.

65 Cfr. Hüsser, *op. cit.*, 110, 110-112.

66 GW VI 193-194.

67 GW VI 194. Fondandosi su questi passi e in generale sulle *Lezioni sull'essenza della religione* Hüsser giustifica il suo giudizio negativo sul rapporto uomo-natura delineato da Feuerbach (*op. cit.*, 101-117).

68 GW VI 193.

69 GW VI 186.

70 GW VI 46-47.

71 GW VI 104.

72 GW VI 349-350, 352. Per queste riflessioni cfr. anche Luis Miguel Arroyo, *War Feuer-*

alienazione connessa al dissidio fra io e non-io. Il tema dell'inconscio, che abbiamo trovato fin negli scritti giovanili, ritornava con l'invito a ricavare da esso il conscio, non viceversa[73]. Partendo da quella natura interna, non dalla sfera progettuale e volontaria, non dalla prassi tipicamente umana, ci si poteva avvicinare ai segreti della natura[74]. Nella sua attenzione alla psiche, tipica di queste *Lezioni*[75], Feuerbach parlava della «*onnipotenza creativa della paura*»[76] e applicava il meccanismo di dipendenza e azione all'inconscio e alla stessa volontà, il cui orientamento era dato «*senza che io lo sappia e voglia*»[77]. A differenza di altri aspetti prima rilevati, qui si registra un progresso critico.

Viceversa rispetto al problema dell'astrazione e degli universali Feuerbach sembra ignorare ciò che aveva già detto sui loro fondamenti reali e sposare il nominalismo, guidato dall'ottica politica. I nomi astratti sorgerebbero per un salto arbitrario in base al quale si interromperebbe la noiosa monotonia degli individui. Si prende così una «determinata somma qualsiasi» per «tutta la somma». Il "genere" è dunque il rappresentante dei singoli individui e ha senso grazie a questi. L'umanità scompare se non ci sono più uomini. Ciò significa che anche il potere dell'imperatore, «il concetto di genere in campo politico», non è il principio del diritto, bensì deriva dal potere dei molti, cioè delle masse[78]. Benché nelle *Lezioni* ritornino molti riferimenti ai

---

bach ein "Verkenner des Bösen"? Der Humanismus Feuerbachs und der Abgrund der Existenz, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 63-65; Aldo Magris, *Il problema "abissale" di Feuerbach*, in: *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, a cura di Roberta Dreon, Gianluigi Paltrinieri, Luigi Perissinotto, Milano-Udine, Mimesis, 2010, 605-620, che avvicina l'esperienza di questo «abisso» inconsapevole quale «fondo dell'io» all'esperienza della «trascendenza», pur non riconosciuta in questi termini da Feuerbach (614-615).

[73] GW VI 170.

[74] GW VI 172.

[75] Delle stesse lettere di Lutero si dice che hanno un «grande interesse psicologico», GW VI 326.

[76] GW VI 325.

[77] GW VI 185. Maihofer, *Konkrete Existenz*, 278-280 vede emergere una "duplice trascendenza" dell'io: l'una verso il tu, l'altra verso il non-io. Da entrambe le direzioni l'io riceverebbe il suo significato. Ovviamente Feuerbach non accetterebbe il termine per le sue consuete implicazioni, tuttavia definisce religioso l'umile riconoscimento della nostra incapacità a «comprendere» e a «sopportare» la nostra «profondità» (GW VI 352) e, acutamente, Maihofer si riferisce a queste pagine. Anche von Gagern, *Ludwig Feuerbach*, 295 e *The puzzling pattern of the Marxist critique of Feuerbach*, 155-156 insiste sul fatto che il messaggio di Feuerbach non si traduca nella divinizzazione dell'uomo, bensì in una «filosofia della limitazione» e nel richiamo alla propria finitudine. Infine Rütter, *op. cit.*, 42-44, avendo presenti le sollecitazioni di Buber, illustra la posizione dell'uomo che rispetto a questa dipendenza è chiamato a «rispondere» e la sua volontà è un «ponte» fra conscio e inconscio.

[78] GW VI 377-379.

cosiddetti primitivi, come nell'*Essenza della religione*, l'attenzione si sposta verso la civiltà occidentale. Così, accanto alle citazioni di Lutero, quelle della letteratura antica, greca e latina preannunciano la *Teogonia*. In particolare nella lunga nota 2, da cui è stato tratto anche il passo sull'inconscio, il senso di dipendenza e il bisogno vengono da un lato illustrati attraverso una significativa citazione di Omero, dall'altro commentati mediante l'accostamento del Corano e dell'Antico Testamento che prelude al superamento delle stereotipe contrapposizioni che hanno caratterizzato l'*Essenza del cristianesimo*[79].

5. *Memoria del padre e incontro col diritto*

Dopo le *Lezioni* Feuerbach lavorò per quasi un intero anno alla raccolta e redazione degli inediti del padre. Egli aveva già preparato per un lessico di Wigand la voce, uscita anonima nel 1847: *Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne*. In essa aveva già messo in luce, al di là del penalista, l'uomo con la sua attenzione per la filosofia e l'empiria, con il suo amore per la libertà, con la sua incredibile energia e attività in un ambiente conservatore e ostile[80]. Aveva anche offerto rapide informazioni sui suoi figli e accennato a se stesso spiegando la propria vita in campagna come una scelta dovuta alla incompatibilità delle sue idee con l'ambiente universitario. Grande rilievo aveva dato ai *Pensieri sulla morte e l'immortalità* esaltando la loro «genialità titanica» e vedendo nei versi satirici l'anticipazione delle posizioni che avrebbe assunto in seguito. Aveva ridimensionato l'importanza delle successive opere storiche, sorte «nel periodo della rassegnazione» e accusate di aver alimentato il «pregiudizio» «non ancora estinto» che egli facesse parte della scuola hegeliana[81]. Viceversa aveva dato grande

---

[79] Per l'importanza di questa nota come collegamento con la *Teogonia*, cfr. Andrea Cardillo, *Desiderio e destino. Uomini, dei ed eroi nella "Teogonia" di Ludwig Feuerbach*, Napoli, Guida, 2010, 41-45. Dello stereotipo risentiva anche la contrapposizione fra incarnazioni pagane e unica incarnazione cristiana nel breve saggio pubblicato in *Sämmtliche Werke* I con la data 1844, cfr. GW IX 413-419, spec. 419 in cui i pagani sono definiti «*adoratori dell'uomo illusori, banali, superficiali*» a differenza dei cristiani «*adoratori dell'uomo profondi, solidi, radicali*».

[80] GW X 325, 327, 326, 328.

[81] GW X 330-331. Anche nella voce *Ludwig Feuerbach* da lui preparata per il lessico di Brockhaus (decima edizione, 1852) egli riconosce di essere stato allievo di Hegel, ma di essersi già presentato come «pensatore indipendente» coi *Pensieri sulla morte e l'immortalità* (GW XI 9). Come abbiamo già visto, anche nell'inedito *Verhältnis zu Hegel*, egli si sforza di allontanare da sé l'idea che sia stato un hegeliano. Se i feuerbachiani della prima ora ridimensioneranno l'idealismo del

rilievo al *Bayle* come ponte verso la critica religiosa e recupero dell'uomo «sul fondamento e il terreno della natura»[82].

La vicinanza fra questa voce del lessico e l'opera dedicata a suo padre è esplicitamente indicata nella prefazione, in cui Ludwig Feuerbach sottolinea il suo legame filiale[83]. A lui era toccato il compito, spettante per la comunanza degli studi giuridici, allo scomparso fratello Eduard. Egli aveva dovuto affrontare una materia non familiare, ma aveva scelto di mettere in rilievo soprattutto l'uomo all'interno della situazione storica. Conformemente al suo metodo storiografico, aveva preferito far parlare direttamente i testi limitando al massimo i suoi interventi. Wigand dunque nel 1853 faceva uscire l'opera in una elegante veste tipografica[84]. Per spiegare i suoi criteri redazionali Feuerbach metteva in luce, nella prefazione, il carattere «drammatico» del padre che non poteva essere reso attraverso la prosa di un commento. Da qui non solo la propria autolimitazione come curatore, ma anche l'ampio spazio dedicato alle lettere, in cui il padre si poneva direttamente in relazione con gli altri. Così l'opera diventava una «*indiretta autobiografia*» dello stesso personaggio che continuava a vivere e ad agire. Oltre alle lettere c'erano poi pagine di diario, accanto a relazioni giuridiche. Anche rispetto a queste Feuerbach sottolineava l'attenzione alla psiche umana[85].

L'impresa editoriale non ebbe successo e pochi furono gli esemplari venduti. Lo spirito liberale del vecchio penalista non destava più interesse[86]. Feuerbach che, come abbiamo visto, aveva già iniziato a esaminare la legittimità delle pene, era stimolato ad approfondire il senso del diritto. Nel 1858 avrebbe fatto uscire, anonima, una recensione al brillante libro di Ludwig Knapp (1821-1858) che, ricollegandosi al suo pensiero, aveva spiegato geneticamente il formarsi del diritto a partire dai bisogni umani e aveva sottolineato in proposito l'importanza essenziale della corporeità e della natura[87]. In quella recensione in difesa

---

giovane Feuerbach, una responsabilità va ricercata nella sua reticenza di questi anni. Anche Ursula Reitemeyer *Umbruch in Permanenz*, pur riconoscendo la «grande influenza» di Hegel sul «giovane filosofo» (101), sembra lasciarsi un po' convincere da queste affermazioni retrospettive e stabilire una portata e una durata dell'idealismo inferiore (110-111) a quello che ci pare di dover riconoscere.

[82] GW X 331.

[83] GW XII 4, 5.

[84] *Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken aus seinen ungedruckten Briefen und Tagebüchern, Vorträgen und Denkschriften*, veröffentlicht von seinem Sohne, Ludwig Feuerbach, Leipzig, Wigand 1852, ora in GW XII, cfr. pp. 5, 7-8.

[85] GW XII 10, 12-14.

[86] GW XII, p. VII; Winiger, *op. cit.*, 288-289.

[87] Ludwig Knapp, *System der Rechtsphilosophie*, Erlangen, 1857. Cfr. la lettera di invio del vo-

del giovane autore, che era stato attaccato da un articolo giornalistico e pochi mesi dopo sarebbe morto improvvisamente[88], Feuerbach avrebbe brevemente accennato agli esponenti del pensiero giuridico tedesco anteriori al padre. Samuel Stryk, Christian Thomasius, Immanuel Kant avevano già messo in luce l'importanza essenziale dei sensi, del corpo e della costrizione nella fondazione del diritto. Pertanto una sua interpretazione secondo il «materialismo scientifico», come l'autore del libro voleva, aveva buone ragioni[89]. Del diritto Feuerbach avrebbe parlato anche nella *Teogonia* e in *Spiritualismo e materialismo.*

Feuerbach, mentre sognava di emigrare in America e ne parlava nelle sue lettere soprattutto con i suoi amici che vi erano emigrati[90], si immergeva nello studio di Omero, ma anche della Bibbia.

---

lume, GW XX 136. Per un rapido resoconto e giudizio sul libro, cfr. Hermann Klenner, *Rechtsphilosophie – auf Feuerbachs Grundlage?*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 73-75.

[88] *Spiritualismus und Sensualismus*, GW XI 11-16; cfr. Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 268-270.

[89] GW XI 12, 13-15. Secondo Klenner, *Rechtsphilosophie – auf Feuerbachs Grundlage?*, 75, la concezione del diritto di Knapp non era davvero materialistica, piuttosto approdava a un capovolgimento del materialismo nell'idealismo tramite il concetto di genere umano. Era però autenticamente democratica.

[90] L'idea fu coltivata soprattutto negli anni immediatamente successivi alla rivoluzione. Del resto là erano emigrati suoi amici che vi avevano preso parte attivamente (cfr. GW XIX, pp. XXVII, XXXIII). In particolare Friedrich Kapp, emigrato nel 1850, gli mandò dettagliate informazioni sulla situazione americana. Egli, pur sottolineando che l'America rappresentava il futuro, non nascose gli aspetti negativi soprattutto per quanto riguardava la cultura e la libertà (GW XIX 264-266). Del resto si occupò di problemi politici, in particolare della schiavitù in America, mettendone in luce la gravità. Ipotizzò perfino una divisione degli Stati Uniti fra Nord e Sud (GW XIX 291-293). Egli ricollegò il suo impegno alle idee che aveva attinto da Feuerbach, anche se fu molto prudente a confessarlo pubblicamente, forse dietro suggerimento dello stesso Feuerbach (GW XX 95, 116). Si sforzò anche di demistificare l'immagine idealizzata degli Stati Uniti, diffusa in Europa e, in parte, acquisita anche da Feuerbach, entusiasta degli ideali proclamati dai fondatori della democrazia americana (GW XIX 178). Il filosofo in un primo tempo, avendo subito vessazioni dalla polizia, definì la Germania un «carcere» e sentì l'impulso insopprimibile ad emigrare (GW XIX 227-228, 273-274, 420-422). Un altro suo amico, emigrato in America, sempre per motivi politici, nel 1849, Eduard Dedekind, gli trasmise perfino consigli pratici su quello che avrebbe dovuto portare con sé (GW XIX 281-282). Feuerbach però si rese sempre più conto delle difficoltà: non aveva la padronanza dell'inglese, né soldi sufficienti. Inoltre era impegnato a concludere un'opera, la *Teogonia*, e non voleva buttare dalla finestra tutto il lavoro (GW XIX 367-368). Intorno al 1858 si diffuse fra gli amici la voce che sua figlia Eleonore si stesse per sposare col fratello di Friedrich Kapp, Otto, e per andare con lui in America. Anche Feuerbach li avrebbe seguiti (cfr. lettere di Wigand e Moleschott, 13 marzo e 27 maggio 1858, GW XX 178, 188). Il filosofo però guardava con apprensione a questi progetti, convinto che per lui l'emigrazione fosse irragionevole e irrealizzabile (GW XX 191). Il matrimonio poi non avvenne. L'amico Dedekind che gli aveva messo a disposizione una casa nell'Indiana si trovò in gravi difficoltà finanziarie e in pessime condizioni di salute (GW XX 197-201, 237-243, 276). Per queste vicende cfr. anche Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 183-202, 250-251.

6. Teogonia

6.1. *Genesi dell'opera*

A Moleschott, a cui aveva confidato il suo desiderio di emigrazione diceva di essersi occupato per «l'ultima volta» dell'argomento dell'*Essenza del cristianesimo*, di aver raccolto una massa enorme di materiale, ma di aver ricercato una «creazione dalle fonti» unendo empiria e filosofia. L'idea della spiegazione genetica lo faceva partire da Omero «il padre dell'antropologia» per ricercare gli «elementi originari della cosiddetta coscienza del diritto e della moralità divina» e scorgere la nascita della religione. Tutto si imperniava attorno all'affermazione: «Gli dei degli uomini sono i loro desideri». Feuerbach ne parlava il 29 dicembre 1854, quando ormai l'opera doveva essere in uno stato avanzato, tuttavia pensava di intitolarla «Passi a documentazione dell'*Essenza della religione*»[91]. Il titolo, che opportunamente alla fine fu cambiato, ci indica la connessione con l'opera precedente, oltre che con le *Lezioni* di Heidelberg. Si trattò di un lavoro durato circa sei anni[92].

Nel *Nachlass* di Feuerbach sono documentati accurati studi filologici su Omero, sulla Bibbia e sulla storia del popolo ebraico. Accanto a numerose annotazioni relative al lessico ebraico del Pentateuco, dei Salmi e dei Profeti, compaiono gli studi delle opere di Ernst Meier sul decalogo e sulla poesia ebraica, il commentario ai Salmi di Wilhelm Martin Leberecht de Wette, la storia della nazione ebraica di Georg Lorenz Bauer e l'uso di vari lessici[93]. Meier aveva messo in rilievo il senso di dipendenza e di rispetto verso la natura, espresso

---

[91] GW XX 82-83, cfr. anche 81. Per il modello della spiegazione genetica al quale continuò ad ispirarsi fino alla fine, cfr. GW XI 244.

[92] Cfr. già lettere a Joseph Schibich, 18 agosto 1851 e 27 gennaio 1852 e a Wigand, 23 dicembre 1851, GW XIX 298, 354, 336, in cui si parla di un nuovo lavoro ormai avviato nell'inverno 1851-52. Nella lettera a Eduard Wilhelm Sievers, marzo 1852, dice di essere impegnato alla «revisione storico-critica» dell'*«Essenza della religione»* (GW XIX 373). Per la continuità fra *Essenza della religione* e *Teogonia*, cfr. anche Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbach*, 138. È interessante il parallelismo con Köppen che, deluso dagli eventi rivoluzionari e in muta resistenza alla reazione, si immerge in uno studio solitario del buddismo fino a pubblicare l'opera di grande importanza: *Die Religion des Buddha* (1857), che, come vedremo, Feuerbach citerà, cfr. Heinz Pepperle, *op. cit.*, 109-111.

[93] Meier, *Die ursprüngliche Form des Dekalogs*; Id., *Die Form der Hebräischen Poesie*, Tübingen 1853; de Wette, *Commentar über die Psalmen*, Heidelberg 1829; Bauer, *Handbuch der Geschichte der Hebräischen Nation*, Nürnberg u. Altdorf 1800-1804, cfr. i riferimenti nella *Teogonia*, GW VII 51, 54, 89. Per l'uso di queste fonti, cfr. Tomasoni, *Feuerbach und die «Biblia Hebraica»*, 40-44.

dagli ebrei, come pure la loro inclinazione per la lirica; De Wette si era soffermato sul ritmo poetico dei Salmi; Georg Lorenz Bauer aveva mostrato un progressivo passaggio dal particolarismo all'universalismo già nella storia ebraica[94]. Per questa via Feuerbach, andando al di là delle contrapposizioni aprioristiche di paganesimo, ebraismo e cristianesimo scoprì nelle fonti radici e significati comuni, legati agli impulsi fondamentali dell'uomo[95]. Questi trovavano nella poesia la loro espressione più alta. Da qui la grande attenzione ad essa riservata[96]. L'opera uscì nell'aprile del 1857 col titolo: *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*. Il motivo del desiderio non è certo una novità. Esso aveva trovato un luogo di approfondimento privilegiato a proposito del miracolo, al quale peraltro è qui dedicato un capitolo[97]. Qui tuttavia esso diventa il principio guida o l'idea formatrice.

6.2. *La locomotiva del pensiero*

Il desiderio di vendetta di Achille, in cui si sostanzia il motivo iniziale dell'*Iliade*, la sua ira, si trasforma nella punizione di Apollo. Come tale, il desiderio fa sorgere gli dei. Esso è definito la loro «manifestazione originaria», il «fenomeno originario» della religione[98]. All'interno di esso si inquadra il bisogno, che abbiamo già trovato come principio e motore dell'azione. Infatti come «espressione di una mancanza non volontaria» esso è «un'espressione reattiva, rivoluzionaria». È sì «uno schiavo del bisogno, ma uno schiavo che vuole essere libero, un figlio della povertà, della *Penia*, di *quella* povertà che è madre dell'appetito e dell'amore»[99]. Nel desiderio si concretizza il lato attivo e creativo,

---

[94] Cfr. Tomasoni, *Feuerbach und die "Biblia Hebraica"*, 40-42.

[95] Per il superamento dei pregiudizi antigiudaici nella *Teogonia*, cfr. anche Tomasoni, *Ethnologische Vorurteile und Ansätze*, 258-259, 262-263; Id., *Heidentum und Judentum*, 160-166.

[96] Giustamente vi insiste Cardillo, *op. cit.*, 72-74, 76, 113.

[97] GW VII 206-213, tr. it. 191-197. Cfr. già per il saggio, *Il miracolo*, del 1839, GW VIII 330, tr. it. 63.

[98] GW VII 33, tr. it. 31. Per il riconoscimento che nella rappresentazione della divinità ci sia qualcosa di originario, cfr. Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, 143, 145. Ciò significa anche, per Braun, che «il fondamento della cultura umana è religioso» (146). L'analisi della religione abbozzata in quest'opera anticiperebbe le attuali analisi fenomenologiche sul «numinoso» (151, 164-165). Tuttavia Feuerbach si troverebbe in conflitto con la propria intepretazione della religione come fenomeno patologico (172-73).

[99] GW VII 47-48, tr. it. 45.

ma anche sociale e culturale, come tradisce il richiamo al «moderno comunismo e ateismo».

È però facile anche intravvedere il giovanile ricorso alla negazione della negazione che Feuerbach sulla scorta di Hegel aveva applicato al desiderio, all'impulso, alla mancanza, al limite e alla determinazione. Anche qui il desiderio è intimamente connesso al limite. Tuttavia il loro legame ripropone una problematica che nel confronto coi testi classici dimostra una particolare drammaticità. Nella creazione degli dei il desiderio rivela tutta la sua potenza contro ogni limite: «Così come per Dio, anche per il desiderio non esiste alcuna malattia incurabile, alcuna morte, alcun limite, alcuna legge, alcuna necessità naturale»[100]. Congiungendo immediatamente al senso della mancanza la rappresentazione dell'adempimento esso oltrepassa il tempo come appunto Dio[101]. Questo slancio viene acutamente collocato per il popolo ebraico nell'*Esodo* e congiunto al nome del suo Dio, per il quale Feuerbach sottolinea il significato rivolto al futuro della liberazione: «Io sarò colui che sarò»[102]. Tale slancio è anche all'origine della civiltà umana, sorta dal desiderio di superare ostacoli, accelerare i tempi, agire con facilità. Per questo l'uomo ha addomesticato il toro o il veloce destriero. Egli deve sì ringraziare gli dei, ma questi sono «gli impazienti e rivoluzionari desideri degli uomini»[103].

Essi sono all'origine dell'immaginazione e della poesia. Nel racconto della *Genesi* Feuerbach ora non sottolinea più l'assoggettamento dispotico dell'uomo, ma l'esaltazione poetica per la bellezza della natura[104]. In questo senso «Dio è un superlativo» giacché «ha ciò che l'uomo è e ha, ma al grado più alto»[105]. Da qui le creazioni dell'immaginazione, ma anche l'attività del pensiero, mosso dal desiderio che ne è la «locomotiva»[106]. La proiezione verso il futuro induce Feuerbach a riconoscere nella Bibbia e nel Nuovo Testamento il significato positivo della fede che già aveva scoperto negli scritti di Lutero. La fede nelle promesse è sicurezza verso il futuro[107].

---

[100] GW VII 68, tr. it. 63.
[101] GW VII 48, 52-53, tr. it. 45-46, 49.
[102] GW VII 72, tr. it. 67.
[103] GW VII 54, tr. it. 50.
[104] GW VII 254, 267-268, tr. it. 235, 247-248.
[105] GW VII 281, tr. it. 261.
[106] GW VII 57, tr. it. 53.
[107] GW VII 42-45, tr. it. 40-43. Cfr. sul tema anche Cardillo, *op. cit.*, 85-87.

6.3. *Il destino e gli altri*

Dal desiderio sorge una realtà corrispondente: il Dio che risponde a chi lo invoca. Quanto più si estende questi nel suo potere, tanto più è grande il desiderio di felicità[108]. Eppure il limite continua a sussistere. Si potrebbe dire che la *Teogonia* compie il cammino inverso rispetto all'*Essenza della religione*. Mentre in questa il punto di partenza era stato il senso di dipendenza, da cui l'uomo aveva cercato di sollevarsi mediante il senso di sé e lo sforzo di libertà, nella *Teogonia* la prima parte è dominata dal dinamismo del desiderio soggettivo che poi s'incontra con il confine di un'oggettività estranea. Il capovolgimento era stato preparato dalle *Lezioni sull'essenza della religione* che già avevano messo al centro l'egoismo. Esso era già stato indicato come criterio delle relazioni giuridiche e morali in quanto comprendente anche gli altri[109]. Nella *Teogonia* è dunque il desiderio altrui che viene a interferire col mio desiderio e può di nuovo rivestirsi della potenza divina. Le maledizioni, i giuramenti, il rimorso che assume il volto terribile delle Erinni impersonano il desiderio altrui nella sua forza conculcata. Tale situazione, pur conflittuale, è contraddetta da un legame più profondo, che qui, conformemente al sensualismo, viene ricondotto alla «simpatia» nel significato etimologico di "sentire insieme" (*Mitgefühl*)[110]. La possibilità che anche il malfattore cada in una simile disgrazia fa sì che il desiderio di giustizia della vittima abbia efficacia. Nei capitoli dedicati alla giustizia ritornano riferimenti agli scritti giuridici del padre. Di lui si richiama l'affermazione secondo cui la punizione dello stato non fa che assumere ed elevare a un livello legale il desiderio privato di vendetta. Perciò l'evoluzione storica dimostrerebbe, secondo Feuerbach, l'origine del diritto pubblico dal diritto privato[111]. Così egli, appellandosi al sentimento intersoggettivo, si distacca dalla fondazione idealistica del diritto riprendendo spunti dell'illuminismo tedesco, in particolare di Pufendorf e Thomasius che si erano rifatti alla teoria del contratto di Hobbes. Del resto anche qui egli accenna all'aspetto sensibile del diritto che egli aveva illustrato in relazione a Samuel Stryk[112]. Al di là della questione se il rapporto fra io e tu, pur espresso nel comune sentire, sia sufficiente a fondare il diritto pubblico, lo stretto collegamento fra sentimento e

---

108 GW VII 82, tr. it. 76.
109 GW VI 337-342.
110 GW VII 119, cfr. anche 105, tr. it. 110, cfr. anche 98.
111 GW VII 101, tr. it. 94, per i riferimenti al padre cfr. anche 105, 133, 353, tr. it. 98, 123, 326.
112 GW VII 101, tr. it. 94; cfr. GW XI 13.

desiderio può sollevare un ulteriore problema. Fra il malfattore e la vittima può sì stabilirsi nella prospettiva di un'inversione dei ruoli, una comunione del sentire, ma ciò basta a produrre un desiderio comune? Se invece questo interviene con la comunità e con lo stato, come avviene il passaggio?

La problematica si intreccia col tema del destino, che, sulla scorta della letteratura greca, occupa molte pagine al centro dell'opera. Esso inizialmente si identifica con la punizione incombente sul colpevole e impressa nella sua mente tramite l'immagine dell'offeso che chiede vendetta con la forza della violenza subita. Il desiderio della vittima diventa in lui paura[113]. "Il destino *al di sopra* dell'uomo è il destino *nell'*uomo", «una necessità calda come il sangue, una necessità che lega indissolubilmente l'azione e la reazione»[114]. Esso è di nuovo comprensibile nell'ambito dell'egoismo reciproco, che richiede riconoscimento[115]. Da un lato Feuerbach indica il sorgere della coscienza morale e giuridica nell'approvazione o disapprovazione degli altri, in particolare dei genitori, con i sentimenti conseguenti di piacere, dispiacere, paura[116]. Dall'altro postula un processo di astrazione che avviene mediante il giudice ed è al servizio della reciprocità[117].

Un'altra specie di destino è quello che coincide con l'individualità di ciascuno e comporta limiti dolorosi, come dimostrano gli eroi omerici, Achille, Ettore o Odisseo. Come può conciliarsi il desiderio col loro pianto? «Ma ciò che si è o si ha per natura o per nascita – sia ciò un talento fisico o spirituale, ricchezza o povertà, libertà o schiavitù, un principato o la mendicità – determina anche, in modo consapevole o inconsapevole, volontario o involontario, passivo o attivo, il destino essenziale della vita dell'uomo»[118]. La situazione determinata, anziché ostacolo da superare, è base del desiderio. «Ciò che è la mia gioia sia anche la mia sfortuna, ciò che è la mia vita sia anche la mia morte. Come il desiderio così il destino»[119]. Seguendo una linea presente fin dai primi scritti in cui il limite era visto come determinazione e la libertà nasceva dall'essere o dalla natura, il filosofo vede nella letteratura omerica la conferma dell'identità fra determinazione e libertà.

---

[113] GW VII 88, tr. it. 81-82.
[114] GW VII 127, tr. it. 118.
[115] GW VII 141, tr. it. 131.
[116] GW VII 139, tr. it. 129.
[117] GW VII 142, tr. it. 131.
[118] GW VII 177, tr. it. 164.
[119] GW VII 179, tr. it. 166.

Nei lamenti degli eroi o, ancor più, dei mendicanti, si può scorgere una forzatura giacché il desiderio è fatto coincidere con la realtà, pur individuale. Come si concilia la definizione precedente del desiderio con questa? L'interrogativo diventa ancor più arduo se si esamina la riflessione di Feuerbach sul «destino inumano». Gli dei rappresentano anche la natura che non ha riguardo per il desiderio umano[120]. Anzi essi avevano proprio quel significato all'inizio. Il loro essere contraddittorio[121] finisce per gettare una luce ambigua sul desiderio stesso.

Emblematico è il capitolo sulla morte e l'immortalità. «La morte stessa è una necessità assoluta», sulla quale gli dei non possono nulla. Ciò corrisponde al fatto che «nell'uomo maturo» il desiderio si estende «solo a ciò che può accadere». Tuttavia l'accettazione della necessità è «la fine dei desideri»[122]. La difficoltà di Feuerbach è tangibile e non può essere aggirata con il pretesto che l'immortalità sia un oggetto dell'immaginazione e non di desiderio reale, come dimostrerebbero gli antichi che volevano solo «posticipata la morte»[123]. Infatti anche il rinvio della morte, come la guarigione dalla malattia, appare qui un evento indipendente dall'azione umana e atteso da una natura indifferente[124].

Da un lato il desiderio è spiegato come negazione del limite e quindi della natura stessa, dall'altro come frutto di questa. Il suo dinamismo espresso attraverso la metafora del vuoto e del pieno o della sistole e della diastole lo inquadra nella vita naturale[125]. Il conflitto viene così stemperato nel tutto. «L'intero non ha bisogno di medico; si guarisce e si conserva grazie a se stesso»[126]. La rilettura in chiave naturalistica dell'ottimismo leibniziano è sicuramente al servizio di un'etica della moderazione nei desideri e dell'impegno concreto[127]. Tuttavia essa ap-

---

[120] GW VII 189, tr. it. 175. Come Alfred Schmidt, *Feuerbachs Übergang vom Anthropologismus zum Naturalismus*, sottolinea, i due poeti epici, Omero ed Esiodo uniscono mito e storia nel loro tentativo di attingere il fondamento primo (184) e Feuerbach coglie in loro la radice naturale della divinità e insieme il suo passaggio all'antropomorfismo (191-192). Sulla connessione fra desiderio e destino, come pure sulla concezione "realistica" del divino nella *Teogonia*, cfr. Aldo Magris, *Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia*, in: *Filosofia italiana e spagnola. Dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano*, a cura di Giuseppe Limone, Napoli, Istituto di Studi Filosofici, 2010, 59-75.

[121] GW VII 191, tr. it. 167.

[122] GW VII 162, tr. it. 150.

[123] GW VII 164, tr. it. 152.

[124] Nel contesto in cui Feuerbach sottolinea la necessità del lavoro umano afferma che «è oggetto di un desiderio solo ciò che non dipende dall'uomo» e qui rientra anche la sua salute, GW VII 336, 338, tr. it. 311, 312.

[125] GW VII 19-20, 32-33, 88, tr. it. 18-19, 30-31, 81.

[126] GW VII 222, tr. it. 206.

[127] GW VII 168, tr. it. 156; cfr. già nelle *Lezioni sull'essenza della religione* il riferimento

pare riduttiva rispetto alla fenomenologia del desiderio sviluppata in un dialogo serrato con le fonti antiche della letteratura e della religione. Ad esso corrisponde la sfera del sogno che ne anticipa e in qualche modo provoca la realizzazione[128]. Si tratta solo di una parentesi notturna? La poesia che riconosce la propria affinità con gli dei e si innalza al superlativo del sentimento nella contemplazione della natura deve essere poi ricondotta alla prosa della scienza per non finire in un «manicomio»?[129]

La *Teogonia*, oltre che addentrarsi in acute interpretazioni sorrette da analisi minuziose, toccava problemi e apriva prospettive radicate sì in concetti e schemi interpretativi precedenti, ma insieme in tensione con essi. Consapevole dello sforzo compiuto, Feuerbach rimase deluso per la scarsa risonanza dell'opera[130]. Arnold Ruge che, fattosi vivo dopo gli eventi del 1848, aveva appreso dallo stesso Feuerbach della nuova opera ultimata dopo un lavoro di «sei anni»[131], ne fece una recensione, ma la giudicò solo una variazione del tema dell'*Essenza del cristianesimo*[132].

---

alla saggezza prospettata da Sofocle come virtù di non «oltrepassare i limiti della propria natura» (GW VI 353). Per una certa «concezione normativa dei desideri naturali» in Feuerbach, cfr. anche Harvey, *op. cit.*, 225 che però sottolinea come non si tratti di una semplice accettazione, bensì di un impegno di fedeltà alla terra, secondo l'espressione di Nietzsche (226).

[128] GW VII 216, tr. it. 200. Sulla spiegazione feuerbachiana del desiderio come carica utopica capace di invertire l'ordine naturale delle cose, di far sorgere l'inesistente e di mobilitare le energie anche collettive insiste Serrão, *A humanidade da razão*, 368-373 e ricorda l'apprezzamento di Cassirer per Feuerbach che avrebbe scoperto un fattore fondamentale del processo mitologico (372). Per il dinamismo utopico in Feuerbach, cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1014: in proposito anche Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, 130 e Leonardo Casini, *Feuerbach e l'utopia dell'uomo totale*, in: *O Homem integral*, 299-300, in cui però si giudica «fallito» il tentativo feuerbachiano di aprire una prospettiva utopica «per l'intrinseca finitezza ontologica» del genere umano e della natura e per l'incapacità a trascenderli «verso un autentico Infinito» (300).

[129] GW VII 270, tr. it. 250, cfr. tutto il passo 269-270, tr. it. 249-250.

[130] Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 215-239, in un'ampio confronto con Strauss osserva la ben più ampia risonanza che questi continuò ad avere coi suoi libri di carattere storico e con i suoi interventi politici. Eppure Strauss nella sua tarda maturità avrebbe ricavato da Feuerbach importanti idee, come quella del duplice dinamismo di dipendenza e desiderio (spec. 236, 238-239), che compare anche nella *Teogonia*.

[131] Lettera del 10 aprile 1857, GW XX 136.

[132] *Briefe über Ludwig Feuerbach und seine Theogonie*: «Deutsches Museum» 1859, 246. Bolin, *Ludwig Feuerbach*, mostra che il giudizio di Ruge si fondava sulla convinzione che il pensiero di Feuerbach si fosse impoverito essendosi allontanato dalla filosofia, ossia dalla logica di Hegel, ed essendosi distaccato dalla storia e dalla politica. Così sarebbe stato superato dai tempi (134-135). Dal canto suo Feuerbach si lamentò di non essere stato compreso dal vecchio amico che non era andato oltre l'*Essenza del cristianesimo* e non aveva recepito l'*Essenza della religione* non avendo l'occhio per il *lumen naturae* (136-137). Nel riportare questa reazione, Bolin sta ovviamente dalla parte di Feuerbach (138-142). Nüdling, *op. cit.*, condivide il giudizio di Ruge e ritiene «sostanzialmente non fondata» la polemica contro di lui da parte di Bolin (188-189), poi però riconosce che in quest'opera Feuerbach è molto più radicale riducendo l'essenza della religione al desiderio e intendendo la verità in senso «pragmatico» (193-195).

Feuerbach se ne lamentò e continuò a sostenere che questa era l'opera più matura e perfetta[133].

7. Spiritualismo e materialismo

7.1. *Genesi dell'opera*

Per parecchi anni Feuerbach non fece uscire sue pubblicazioni se non un necrologio anonimo, nel 1858, in onore del medico di famiglia e fratello della cognata Henriette, Friedrich Wilhelm Heydenreich, di cui mise in rilievo la concezione unitaria della natura organica e inorganica[134]. Nel 1860 l'abbandono definitivo della tranquilla Bruckberg per la casa rumorosa di Rechenberg rallentò ulteriormente il suo lavoro. A stimolarlo a nuove opere furono soprattutto giovani ammiratori che gli posero, in particolare, questioni etiche. Il primo, Carl Julius Duboc (1829-1903) gli aveva sollevato già nel 1853 la questione della volontà e della libertà. Egli ammetteva con Feuerbach l'insostenibilità del libero arbitrio, ma come si conciliava col determinismo il senso della propria libertà? Si poteva parlare di bene o male senza libertà morale[135]? Feuerbach, sentendosi coinvolto dalle questioni come «pensatore e uomo», ma anche «e in particolare come figlio di un eminente penalista», studiò attentamente la risposta. Nella bozza, che non inviò, trascrisse un passo, da noi già citato, dello scritto "Intorno ai miei pensieri sulla morte e l'immortalità", aggiunto in fondo alla *Questione dell'immortalità dal punto di vista dell'antropologia* in cui si spiegava che la volontà consisteva nel far valere non una singola brama, ma la «natura sensibile in generale o nella sua interezza». Essa faceva sì che, per esempio, si mangiasse con libertà in vista del futuro. Si trattava dunque dell'armonia delle inclinazioni o della «subordinazione degli impulsi particolari all'impulso fondamentale dell'autoconservazione e autoaffermazione»[136]. Feuerbach però non spedì questa risposta e si

---

[133] A Friedrich Kapp, 3 novembre 1859 e a Bolin, 20 ottobre 1860, GW XX 263.

[134] *Dr. Friedrich Wilhelm Heydenreich*, geb. 1798, gest. 6. Dezember 1857, GW XI 17-25, spec. 20, 22. Per il dolore personale di Feuerbach, cfr. GW XX 170, 180. Per la stima che nutriva verso la sua attività scientifica come fondatore della «fisica medica», cfr. Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 261.

[135] Lettere del 21 marzo, 20 aprile e prima del 18 maggio 1853, GW XX 17-18, 28, 30-31; per questo dialogo, cfr. anche Cardillo, *op. cit.*, 55-63; per le sollecitazioni di questi giovani ammiratori, si veda pure Tomasoni, *La natura non umana, l'inconscio e il destino*, 273-281.

[136] Bozza della lettera del 20 maggio 1853, GW XX 33, cfr. GW X 292, tr. it. 165.

concentrò piuttosto sul senso individuale dell'impulso fondamentale. In verità egli anticipò quanto avrebbe scritto nella *Teogonia* sul destino individuale coincidente col proprio carattere. L'uomo si sentiva libero, se era in accordo con la sua determinazione in quanto nato da quei genitori, educato in quel luogo, in quel momento, in quel modo. Così egli era come a «casa» e provava un sentimento di sé, confortato e non contraddetto dalle circostanze esteriori, alle quali doveva la vita e l'esistenza. Si trattava dell'armonia dell'uomo con la natura[137]. Duboc aveva però buon gioco ad evidenziare le difficoltà connesse alla teoria dell'impulso fondamentale che l'individuo provava e *avrebbe dovuto* provare. Non si poteva essere schiavi anche dell'impulso fondamentale? Il giovane faceva l'esempio di se stesso. Quando, seguendo il suo più profondo desiderio, egli studiava più di quanto gli consentisse la sua salute cagionevole, provava poi fisicamente mancanza di libertà[138]. Feuerbach allora riprendeva l'argomentazione che non aveva spedito e la sviluppava anticipando quello che avrebbe scritto in *Spiritualismo e materialismo.* Prendendo l'esempio del cibo diceva che era libero chi guardava all'alimentazione in un'ottica generale senza essere legato a questo o a quell'alimento[139]. Duboc però riproponeva la questione dell'impulso fondamentale parlando dell'ubriacone che si appagava nel bere e non si sentiva schiavo. Perché lo si giudicava tale? In base all'umanità? Non era un giudizio astratto? O forse si assumeva come valido il giudizio che proferiva egli stesso quando era sobrio e, come padre di famiglia, si rendeva conto di essere schiavo[140]? In *Spiritualismo e materialismo* Feuerbach svilupperà questo spunto. Intanto Duboc gli riferiva di aver letto un libro di Julius Frauenstädt su Schopenhauer e di aver constatato che il pensiero di Feuerbach era «molto più profondo»[141]. Colui che però indusse il filosofo a confrontarsi con Schopenhauer sul problema morale fu il giovane Wilhelm Bolin, venuto da Helsinki. Questi cominciò a parlargli di Schopenhauer, pur in toni piuttosto distaccati. Incoraggiato da Feuerbach che aveva definito il filosofo di Danzica una «fresca sorgente» si avventurò in analisi più approfondite lamentando anzitutto che quegli fosse ancora succube della filosofia kantiana, in particolare dell'idea di una «cosa in sé» contrapposta ai fe-

---

[137] Lettera del 20 maggio 1853, GW XX 35-36.
[138] 25 maggio, GW XX 38.
[139] 23 giugno/5 luglio 1853, GW XX 46.
[140] 12 luglio 1853, GW XX 50.
[141] [fine luglio 1853] GW XX 54.

nomeni spazio-temporali[142]. Mostrò poi di apprezzare l'atteggiamento «tirannico-ribelle» di Schopenhauer, animato da realismo, ma criticò il suo concetto di volontà, contrapposto alla sensibilità. Ricordò anche a Feuerbach il compito che si era proposto di tracciare una nuova via a partire dalla filosofia di Kant fino al sensualismo e aggiunse che il confronto con Schopenhauer avrebbe potuto essere utile[143]. Bolin spedì poi in omaggio gli scritti di Schopenhauer, sulla *Libertà della volontà*, sul *Fondamento della morale*, come pure su *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847²)[144], ai quali Feuerbach si sarebbe riferito in *Spiritualismo e materialismo*[145]. Anche Duboc tornò a spronarlo osservando il successo che il filosofo di Danzica otteneva fra i giovani[146]. Infine Heinrich Benecke e Konrad Haag gli chiedevano che egli sviluppasse in una trattazione organica i suoi spunti sulla morale[147]. Finalmente egli cominciò a delineare in una lettera a Bolin i punti di disaccordo e di accordo con Schopenhauer: non condivideva la sua negazione dell'eudemonismo e dell'egoismo, come pure la distinzione fra la sfera intelligibile e il fenomeno, ma apprezzava il principio della compassione[148]. Su queste linee avrebbe sviluppato il suo confronto con Schopenhauer in *Spiritualismo e materialismo.*

Proprio intorno al 1861 Feuerbach tornava a lavorare con intensità. Wigand che gli fece visita nel 1862, latore di un sussidio da parte della fondazione Schiller, dovette stimolarlo all'idea di una nuova pubblicazione. In quegli anni anche associazioni socialiste e privati ammiratori fecero pervenire, insieme con le espressioni di gratitudine, contributi al filosofo in precarie condizioni economiche[149]. Tutto questo favorì il

---

[142] Lettere di Bolin, 18 agosto 1858, 17. dicembre 1858, 30 marzo 1859, GW XX 196-197, 211, 224-225.

[143] 9 Settembre 1859, GW XX 252-253.

[144] Lettere di Bolin, 9 luglio 1861 e 19 agosto 1861 GW XX 359, 379.

[145] Precedentemente Feuerbach doveva avere una conoscenza molto vaga di Schopenhauer, come traspare dalla lettera a Bolin del 13 giugno 1859, GW XX 243.

[146] 7 novembre e 25 dicembre 1860, XX 301, 318. Duboc avrebbe continuato ad occuparsi di etica e avrebbe scritto *Das Leben ohne Gott. Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus* (1884), in cui avrebbe sottolineato sia il senso di dipendenza, sia il valore della vita, cfr. Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 289-291.

[147] Lettere di Benecke del 24 novembre 1858 e di Haag del 5 ottobre 1861, GW XX 203, 388. Benecke aveva scritto una recensione alla *Teogonia*, che il filosofo ricordava come unica segnalazione positiva. Avrebbe poi ospitato Feuerbach a Berlino nell'autunno del 1854 e, come abbiamo ricordato, avrebbe scritto le memorie di quei giorni (*Erinnerungen an Ludwig Feuerbach, Tägliche Rundschau*, 1890), cfr. Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 284-285; GW XX, p. XI; GW XXI, p. XII.

[148] GW XX 371-372.

[149] Winiger, *op. cit.*, 300-301.

suo lavoro che nella sostanza dovette essere condotto nel 1862-63, in concomitanza con le riflessioni sul materialismo[150]. Nel 1866 sarebbe uscito il decimo volume dei *Sämmtliche Werke*, in cui lo scritto più rilevante è *Spiritualismo e materialismo specialmente in relazione alla libertà del volere.*

7.2. *Volontà e libertà: confronto con Schopenhauer*

La trattazione della volontà e dei fondamenti della morale nella prima parte si ispira al confronto con Schopenhauer, anche se esso diventa esplicito nel sesto capitolo sulla «necessità e responsabilità»[151]. In verità, dietro Schopenhauer, Feuerbach scorge la filosofia morale di Kant, ma anche una concezione più generale, presente nell'illuminismo e nell'idealismo tedesco e contraddistinta dalla separazione fra natura e volontà. Nel confutarla egli ritorna sul suicidio ribadendo che neppure l'atto estremo è una negazione assoluta, immotivata. Dopo aver ricordato che alcuni uccelli in gabbia non mangiano più e si lasciano morire, sostiene che l'impulso di autoconservazione non è «senza limiti», ma si identifica col proprio sé e con gli oggetti, che questi avverte come inseparabili. Se questa unione viene meno, sorge la decisione estrema che, però, è ancora l'affermazione dell'unità della vita[152]. Riemergono qui pensieri del periodo giovanile, secondo cui l'organismo era un'unità indissolubile, riconfermata anche dalla morte o, ancora, l'essere non poteva giungere alla negazione assoluta di sé. Ora tuttavia questi argomenti sono rivolti contro l'idealismo in generale con citazioni di Jacobi, Fichte e Hegel[153]. Anche il gesto eroico del patriota, peraltro già trattato, è interpretato a partire dal fatto che egli concepisca la sua vita in unione con la sua patria[154]. L'*Antigone* di Sofocle e gli eroi omerici dimostrerebbero tale unità[155]. La morte volontaria è allora ricondotta alla stessa «legge di natura» che presiede alla morte naturale. Questa, astrattamente considerata, è sì in netta opposizione alla vita. Tuttavia ne diventa la naturale conseguenza quando questa si è affievolita e «l'a-

[150] Cfr. lettere a Bolin del 15 febbraio 1862, 19 marzo 1863, 4 febbraio 1864, GW XXI 9, 74-75, 104-105 e a Duboc 18 luglio 1862, GW XXI 22.
[151] GW XI 92-93, 99-100, tr. it. 88-89, 96-97.
[152] GW XI 54-58, tr. it. 45-49.
[153] GW XI, 54, 57, tr. it. 45-46, 49.
[154] GW XI 55, tr. it. 46.
[155] GW XI 58-59, 60, tr. it. 50-51, 52.

bisso» fra i due estremi è scomparso[156]. In questo discorso il confronto con Schopenhauer è evidente. Come il suicidio non è negazione assoluta della vita e dell'istinto di conservazione, così neppure l'ascetismo può porsi totalmente contro l'istinto di felicità[157].

Per passare dalle contrapposizioni astratte ai mutamenti naturali Feuerbach introduce il tempo criticando Kant per aver applicato al campo della morale «il suo pensiero prediletto» secondo cui «il tempo non è nulla in sé, ma solo una rappresentazione umana»[158]. Viceversa «il volere, come l'uomo in genere [...] è legato allo spazio e al tempo»[159]. Si può qui riscontrare l'esito di idee avviate nella seconda parte dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*. Già là l'individuo era caratterizzato essenzialmente dallo spazio e tempo, anche se al di sopra c'era la ragione o lo spirito infinito ed eterno. La successione veniva rappresentata come una linea, tuttavia ogni istante conteneva tutto[160]. Anche qui ritornano i due aspetti: da un lato in un determinato momento si fa il massimo consentito, dall'altro poi si muta e diventa possibile ciò che prima non lo era[161]. In queste affermazioni si può, di nuovo, riscontrare quell'ottimismo naturalistico che fa coincidere l'azione con le sue possibilità. In proposito è significativo il tema del rimorso, che Kant aveva addotto come prova della nullità del tempo per la nostra coscienza. Feuerbach ha buon gioco a replicare che il rimorso presuppone un ricordo e questo è condizionato dal tempo, tuttavia, con un rilievo che ricorda l'obiezione di Duboc, aggiunge che «ci muoviamo questi rimproveri soltanto ora che questi difetti non sono più fusi col nostro essere e sono ormai solo oggetto di ricordo»[162]. È il tempo che ci ha liberato. La riflessione si traduce in un'esortazione di saggezza pratica che col suo cenno ai buddisti sembra proporre un'altra visione

---

[156] GW XI 60, 61, tr. it. 51, 53.

[157] GW XI 61, tr. it. 53. Secondo Cabada Castro, *Feuerbachs Kritik der Schopenhauerschen Konzeption der Verneinung des Lebens*, 469-470, 476 il principio fondamentale della felicità, che Feuerbach aveva ravvisato nel cristianesimo e qui viene ribadito contro Schopenhauer, fu assorbito da Nietzsche che, dopo l'entusiasmo per Schopenhauer, fece valere contro la sua ascesi proprio l'affermazione della vita.

[158] GW XI 64, tr. it. 56-57.

[159] GW XI 62, tr. it. 54.

[160] GW I 242, 244, tr. it. 68, 69, 70.

[161] GW XI 62, tr. it. 54. In questa tesi Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, II 748 vede il contrasto con Kant: mentre questi porrebbe la libertà all'inizio, Feuerbach la porrebbe alla fine cadendo nel determinismo. Bisogna tuttavia notare che anche in Feuerbach il concetto di libertà è più complesso, come si potrà costatare nel seguito.

[162] GW XI 67, tr. it. 59, cfr. anche GW XI 94, tr. it. 90.

della morale orientale rispetto a Schopenhauer: «E non sei libero se neghi il tempo, ma se lo utilizzi e lo impieghi bene»[163].

Occorreva però una migliore definizione della volontà e a questo proposito egli contestava a Kant e a Schopenhauer che essa fosse soprasensibile o vuota[164]. Ricollegandosi alla classica definizione della volontà come "appetitus rationalis" egli sottolineava anzitutto il desiderio, indicato nel primo termine, e aggiungeva che questo era rivolto a un oggetto sensibile[165]. Tuttavia impiegava il suo sensualismo anche a proposito del secondo termine. La razionalità consisteva nel fatto che la volontà non si identificasse con un singolo impulso, bensì con la sensibilità nella sua universalità. Essa riguardava i generi, non un singolo oggetto. Secondo l'esempio proposto a Duboc, l'uomo aveva necessità di mangiare, ma poteva «astrarre» da questo o quel cibo. Così la legge mosaica vietava di desiderare «questa donna», non la donna in generale. Chi amava racconti di viaggio era libero di scegliere l'uno o l'altro[166]. L'universalità non riguardava solo l'oggetto, ma anche il soggetto. Nessun uomo poteva ridursi a una sola inclinazione o a un solo istinto. In tal caso sarebbe stato sotto un «dominio esclusivo, dispotico» che gli avrebbe tolto la volontà[167]. Proprio per questo all'egemonia di un istinto gli altri istinti repressi finivano per ribellarsi[168]. Così l'azione della volontà libera si esercitava in una sorta di armonia che recava l'impronta individuale, il carattere di ciascuno. In questo senso poteva essere identificata con la sua passione o inclinazione prevalente[169].

Al riguardo Feuerbach attribuiva a Schopenhauer l'idea che l'agire fosse dovuto al carattere «innato» e questo, nel suo aspetto intelligibile, fosse sottratto al tempo e al cambiamento[170]. Quindi replicava:

---

[163] GW XI 65, tr. it. 58.

[164] GW XI 68-69, 71, tr. it. 62, 65. Per la critica alla morale kantiana nei tardi scritti di Feuerbach, cfr. anche Draiton Gonzaga de Souza, *Sobre a relaçâo Feuerbach e Kant*, in: *O Homem integral*, a cura di Serrâo, 85-93.

[165] GW XI 68, tr. it. 61.

[166] GW XI 68, 69, 86, tr. it. 61, 63, 82. Ballanti, *op. cit.*, 138-139 osservò «una oscillazione tra l'universale e l'individuale nella natura umana» e giudicò che fosse «forse la caratteristica più saliente della sua filosofia», la sua originalità.

[167] GW XI 90, tr. it. 86.

[168] GW XI 91, tr. it. 87. Hüsser, *op. cit.*, 129 osserva acutamente che qui gli istinti appaiono provvisti di un aspetto conoscitivo non adeguatamente giustificato. Essi potrebbero essere intesi come un «principio vitale autoregolativo», secondo un presupposto già assunto in partenza, come lo è il riferimento di tutti gli istinti all'istinto di felicità.

[169] GW XI 90, tr. it. 86.

[170] GW XI 99-102, tr. it. 96-99. Un confronto fra i due rispetto al carattere e alle pene è sviluppato János F. Böröcz, *Resignation und Revolution. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Scho-*

«L'uomo cambia»[171]. Da qui la possibilità per il ladro di non rubare più grazie al tempo che gli rimaneva e al fatto che il suo essere uomo fosse molto di più. Da qui il sarcasmo di Feuerbach per la pena di morte che fissava l'uomo a un'azione e lo riduceva a un istinto[172]. Il ricorso all'uomo implicava una riflessione sull'io. Ancora in antitesi a Schopenhauer che nel mondo sensibile aveva visto soltanto una catena deterministica, Feuerbach osservava: «In mezzo, tra la ragione determinante e la sua conseguenza mi trovo io». Era dunque l'io che faceva valere come ragione sufficiente un impulso[173]. Questa attività di riconoscimento dell'io veniva di nuovo a coincidere con la libertà o la volontà.

Infine, come abbiamo visto anche nella *Teogonia*, un ruolo essenziale era giocato dagli altri poiché solo in relazione a loro si dava il principio della moralità. Su questo punto Feuerbach si era trovato concorde con Schopenhauer di cui aveva apprezzato il principio della compassione, anche se era giunto autonomamente al proprio esito, come dimostrano le pagine della *Teogonia* sul *Mitgefühl*[174] che abbiamo esaminato. Del resto già a partire dal *Lutero* e dalle analisi sull'egoismo reciproco si era preparato all'affermazione: «La stessa cosa che rispetto all'altro, quello che subisce, è un *Wohl* (benessere) o un *Wehe* (malessere), rispetto a me, che compio l'azione è un *Gutes* (bene) o *Böses* (male)»[175]. Il principio è proposto come basilare in questo abbozzo di etica, in cui si può da un lato registrare lo spazio considerevole che torna a riprendersi il libero arbitrio, pur non riconosciuto come tale, dall'altro l'esclusione degli obblighi verso di sé. Tale esclusione, di primo acchito, è evidente se si pensa a quanto Feuerbach aveva scritto a Duboc sul carattere individuale e qui viene ribadito: «Quel che un essere è, vuole anche esserlo. Quel ch'io sono per natura, sebbene non per questo fin dalla nascita [...] lo sono pure di mia volontà, dal

---

penhauer und Ludwig Feuerbach, Münster, LIT Verlag, 1998, 55-61, 64-80, 140-151. Tuttavia Matthias Koßler, *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*, in: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*, Hrsg. D. Birnbacher, A. Lorenz, L. Miodonski, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, 101-110 mette in guardia dalle semplificazioni nell'intendere l'immutabilità del carattere in Schopenhauer perché bisogna tener presente, anzitutto, la differenza fra il piano empirico e quello trascendentale e, in secondo luogo, il complesso della sua produzione.

171 GW XI 91, tr. it. 87.

172 GW XI 102, tr. it. 100.

173 GW XI 93, tr. it. 89. Weckwerth, *Ludwig Feuerbach*, 123 osserva la prospettiva individuale in cui è collocato il discorso della libertà.

174 GW VII 119, tr. it. 110, cfr. anche GW VII 105, tr. it. 98.

175 GW XI 76, tr. it. 70.

profondo del cuore, con tutte le mie forze»[176]. La propria tendenza ad essere è già esistente e non è oggetto di obbligo. Tuttavia si tratta di nuovo di una tendenza in generale, come per es. quella verso la felicità. Eppure Feuerbach ha parlato anche di singoli istinti, del pericolo che uno divenga dispotico e dell'esigenza di un equilibrio proferendo perfino consigli. Non rientra questo nell'ambito morale? È una domanda che diventa ancor più impellente nel capitolo settimo in cui si insiste sull'individualità «intraducibile» di ciascuno e si mette in guardia dal ricorso a un «uomo» universale che giustificherebbe l'applicazione di un modello etico dall'alto[177]. In verità Feuerbach stesso ha fatto ampiamente ricorso nelle pagine precedenti ai concetti universali di uomo e di sensibilità, quali corrispettivi di un'ideale composizione dei diversi impulsi alla felicità[178].

7.3. *Materialismo e soggettività*

Affermando il materialismo come «l'unico solido fondamento della morale»[179], Feuerbach passava alla seconda parte dello scritto e subito rivendicava l'autonomia del materialismo tedesco da quello francese[180] poiché veniva da Lutero e dalla sua valorizzazione dell'amore

---

[176] GW XI 107, tr. it. 105.

[177] GW XI 103-104, tr. it. 101-102. Il presupposto di una fondamentale identità naturale, rispetto alla quale i possibili conflitti appaiono come secondari può essere visto come in contrasto con la volontà di concretezza, cfr. Amengual, *Crítica de la religión y antropología*, 295. Benché questa per Feuerbach non equivalesse alla semplice osservazione dei dati empirici, il passaggio immediato dall'idea della natura all'etica suscita perplessità giacché la prima viene caricata di significati morali che potrebbero essere messi in discussione.

[178] Roberto Baroni, *Der Begriff "Gattung" bei Ludwig Feuerbach – Beitrag zu einer Aktualisierung der Problematik*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 372 vede scomparire quell'antagonismo sociale che Kant aveva indicato come molla del progresso. Già Kamenka, *op. cit.*, 142-144 criticò l'assunto secondo cui i diversi istinti e i singoli individui si componevano naturalmente nella comune ricerca della felicità. Ciò significava ignorare i fenomeni opposti e precludersi la fondazione di un'etica. Feuerbach aveva piuttosto trattato «*politicamente*» l'etica e nella sua insistenza sull'amore e la benevolenza aveva condiviso le idee dei movimenti socialdemocratici in Europa (144).

[179] GW XI 112, tr. it. 110.

[180] Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 263-264, osserva che anche Hettner, influenzato dalle idee di Feuerbach, dedicò grande interesse agli illuministi francesi, ma criticò le loro teorie materialistiche per le semplificazioni non scientifiche. Wartofsky, *Feuerbach*, pp. X, XII, 8-10, 20-21, 237-238, 375, 402-405 essendosi trovato in difficoltà a comprendere Feuerbach partendo dalla visione di Diderot, dice di essersi persuaso che la dialettica feuerbachiana fosse piuttosto un metodo e riguardasse il mondo umano. Lo fa quindi rientrare nel *background* di Dilthey. Mentre nell'approccio storiografico si possono scorgere suggestioni metodiche che anticipano il teorico dello

reale, corporeo. Il figlio Paul, diventato non teologo, ma fisico e medico era proseguito nella direzione impressa dal padre: «si profondava nella natura, nel mondo materiale e se ne innamorava»[181]. In tal modo Feuerbach mirava a sottolineare l'aspetto attivo del materialismo, come si vede dal capitolo dedicato al «conflitto della facoltà medica e filosofica». Se la medicina è definita «il terreno proprio e la fonte del materialismo» giacché i suoi problemi non possono essere risolti con la filosofia, tuttavia anche questa merita di essere considerata nel suo punto di vista. Infatti «l'anatomia ci dice soltanto la verità morta [...] La scienza per il proprio completamento non può rinunziare mai e poi mai al punto di vista della vita [...] Vita, sensazione, pensiero sono qualcosa di assolutamente originale e geniale, di inimitabile, d'insostituibile, d'inalienabile – sono in verità l'assoluto, conoscibile sono mediante se stesso, dei filosofi e teologi speculativi, non mistificato però, né travestito»[182]. Al di là dell'espressione "conoscibile mediante se stesso", che ci richiama quanto era stato scritto a proposito della natura nel § 48 dell'*Essenza della religione*, è evidente il ruolo assegnato al punto di vista dei filosofi per salvaguardare nel nuovo materialismo l'originalità della vita e del pensiero.

Prima di spiegarlo egli, di nuovo, cerca di confutare la psicologia razionale ricordando il *Fedone* di Platone e quello di Mendelssohn e riconducendoli a preoccupazioni teologiche[183]. La dimostrazione dell'esistenza di un'anima distinta dal corpo avrebbe avuto lo scopo di garantire una vita dopo la morte. «Immortalità e incorporeità sono una cosa sola»[184]. Inoltre avrebbe giocato un ruolo determinante la pretesa affinità fra l'anima e Dio[185]. Conforme a un metodo, ormai collaudato, Feuerbach evidenzia le oscillazioni dei filosofi moderni. Sia Cartesio, sia Leibniz, che pure avevano difeso l'immortalità dell'anima, avevano presupposto la sua intima unità col corpo nel parlare dell'esperienza umana[186]. Hegel aveva mostrato l'influenza

---

storicismo, non pare che qui Feuerbach circoscriva la struttura relazionale solo all'uomo, anche se questi rappresenta il punto di partenza e il fondamento del discorso critico.

[181] GW XI 118, tr. it. 118.

[182] GW XI 125-126, tr. it. 127.

[183] GW XI 126, 129, tr. it. 228, 132.

[184] GW XI 129, tr. it. 132.

[185] GW XI 142, tr. it. 147-148.

[186] GW XI 141, tr. it. 146-147 (riferendosi qui al discorso di Cartesio sulle sensazioni e passioni egli riprende un'osservazione già fatta in gioventù, cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 66).

della psicologia razionale. Pur avendo parlato di un'unità immediata dell'anima col corpo, aveva poi tolto tale unità nella mediazione dello spirito. D'altro canto aveva considerato il corpo solo come oggetto, non come «fondamento del volere», non come quello che stava «dietro» la coscienza[187].

Il rapporto con l'idealismo permetteva però a Feuerbach di riprendere quei concetti che avrebbero dovuto conferire al materialismo un'impronta nuova. È quello che risulta dall'ultimo capitolo: «Convengo con l'idealismo sul fatto che si debba partire dal soggetto, dall'io [...] Il mondo, insomma, per il modo in cui mi è dato, senza pregiudizio della sua autonomia, è solamente il mio sé oggettivato»[188]. Il punto di vista critico viene qui dunque riconfermato. L'io non è «l'anima», bensì «l'uomo», l'«individuo» corporeo, ma anche riferito essenzialmente all'altro. «Io sono e penso, anzi sento solo in quanto "soggetto-oggetto"». L'uomo è tale perché c'è una donna. Il suo essere «a priori» in relazione fa sì che si possa parlare di un «concetto sintetico» a priori con esplicito riferimento a Kant[189]. Ribadendo quanto aveva detto, fin dalla gioventù, sull'impulso di fame e sete, poi, soprattutto nella fase antropologica, sulla relazione con il tu e, infine nella fase naturalistica, sulla repubblica degli esseri Feuerbach delinea un universo in cui ogni essere è poroso, cioè aperto all'altro[190]. Il gatto è per i topi. Se il suo bisogno lo porta a consumare l'oggetto, esso però esprime anche la sua dipendenza da esso[191]. Il primato qui assegnato alla «volontà di essere e avere» anziché al «punto di vista teoretico»[192] potrebbe sollevare difficoltà, peraltro, già emerse rispetto a questa relazione che si traduce in consumo e distruzione. Di nuovo Feuerbach invoca la legge generale in base alla quale la distruzione, provocata dal bisogno, riguarda solo «alcuni» individui[193]. L'ottimismo è connotato dalla descrizione finale di un universo materiale con enti in relazione reciproca, avvolti dalla

---

187 GW XI 151-152, tr. it. 159-160. Per il concetto di inconscio, anche in relazione a Schopenhauer, cfr. Tomasoni, *La natura non umana, l'inconscio e il destino*, 264-265, 275, 280-281.

188 GW XI 171, tr. it. 183.

189 GW XI 172, tr. it. 184. Su questa pagina e sulla relazione a Kant si è soffermato Arndt, *Vernunft im Widerspruch*, 39, 29-30, 43, 46 rilevando varie analogie con il filosofo di Königsberg.

190 GW IX 174, tr. it. 186. Si noti al riguardo l'ultima critica a Schopenhauer, «un idealista contagiato peraltro dalla "epidemia" del materialismo» (GW IX 176, tr. it. 189). Su queste pagine si è soffermato Maihofer, *Konkrete Existenz*, 263-272 per illustrare la natura relazionale degli esseri per Feuerbach e il fondamento dei giudizi sintetici a priori di Kant (265-266).

191 GW XI 175, tr. it. 187.

192 GW XI 173-174, tr. it. 186

193 GW XI 174, tr. it. 187.

luce che esiste sia nel senso ottico, sia al di fuori. Il rinvio a un'entità che tanto rilievo ha avuto nelle speculazioni filosofiche si accompagna alla citazione dell'amico Moleschott[194]. Questa sua visione ha destato vivo interesse nel Novecento per la presenza della relazione esistenziale, anche se, di nuovo, i pareri si sono divisi al momento di decidere se si trattasse di materialismo[195]. Questo termine si può applicare al suo pensiero giacché non ammette nessuna relazione senza la materia. Tuttavia questa non esaurisce la totalità. Anzi la vita, il pensiero, il soggetto costituiscono originalità irriducibili alla semplice materia. Del resto questa come tale è un concetto astratto. Se si riporta al vivere e all'agire concreto, diventa un invito a migliorare l'uomo, come illustra la medicina. In tale impegno però rimane importante non solo il punto di vista filosofico, col suo lato contemplativo, ma anche il richiamo all'origine religiosa col suo slancio e le sue tensioni[196].

8. *Ultimi scritti*

Nel volume decimo Feuerbach pubblicò anche integrazioni a suoi precedenti scritti: oltre all'articolo che abbiamo ricordato sul sacrificio, una raccolta di osservazioni sulla questione dell'immortalità in base a testimonianze antiche o di carattere etnologico, ulteriori materiali a

---

[194] GW XI 182, tr. it. 196. Per l'essenzialità del momento positivo che impedisce alla relazione finalistica di tradursi in distruzione, cfr. Hymers, *op. cit.*, 137-143. Per il significato della luce che richiamava anche a Feuerbach le speculazioni mistiche basti notare il suo studio sul *De eruditione triplici* di Poiret nel *Nachlass* in cui egli si era annotato il triplice significato della luce, cfr. UB-München 935d 25.4.

[195] Maihofer, come abbiamo visto, ha insistito sull'aspetto esistenziale, ma ha negato in Feuerbach il materialismo e ha preferito parlare di «realismo dialettico» (cfr. *Zur Frage nach der rechtsphilophischen Relevanz der Feuerbachschen Anthropologie*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 89). Viceversa Kosing, *op. cit.*, 1096-1097 ha visto nella relazione soggetto-oggetto la condizione per un «materialismo antropologico». Dal canto suo Wartofsky, *Feuerbach*, 367 giudica sensismo, materialismo e realismo di Feuerbach un «asserto» che sembra essere semplicemente «retorico» o come una «professione di fede».

[196] In proposito è significativa la risposta di Feuerbach a Gustav Bäuerle che gli aveva chiesto in che cosa consistesse la differenza fra la sua posizione e quella di Vogt, Moleschott e Büchner: «L'uomo è per me come per loro un ente naturale, sgorgato dalla natura, ma mio oggetto principale sono i pensieri e gli enti fantastici che, sorti dall'uomo, valgono per enti reali nell'opinione e nella tradizione degli uomini». Nel contesto parlò di "anima" e "Dio" e dell'importanza della storia (lettera del 31 maggio 1867, GW XXI 303). A questo passo si riferì Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 266 per mostrare la particolare posizione di Feuerbach rispetto al comune concetto di materialismo. Anche Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, Aufbau, 1951, 381 sottolineò il carattere distintivo del materialismo di Feuerbach, focalizzato sull'uomo.

supporto della spiegazione teogonica e l'epilogo al volume[197] che si chiudeva con l'invito a contenere i propri desideri all'interno delle possibilità naturali[198].

8.1. Zinzendorf e i fratelli moravi

Nel 1867 fu anche pubblicato un contributo di Feuerbach, *Zinzendorf und die Herrnhüter* che il giovane amico Friedrich Kapp gli aveva richiesto per il proprio lavoro sull'immigrazione tedesca in America. Egli aveva notato come i fratelli moravi negli Stati Uniti fossero «eccellenti cittadini, diligenti e parsimoniosi, tenaci e coraggiosi», anche se non contavano nulla nella vita pubblica perché o si piegavano al potere dominante o si rifugiavano «nei meandri della loro vita religiosa». Confessava sì di provar antipatia per il loro fondatore, Zinzendorf, ma gli riconosceva, accanto al fanatismo, un «chiaro senso pratico»[199].

Feuerbach accettò e il suo saggio uscì nel libro di Kapp che metteva in luce il dinamismo dei Tedeschi in America[200]. Esso riprendeva la linea interpretativa dello scritto su Lutero, come del resto Feuerbach aveva già anticipato nella risposta a Kapp[201]. Zinzendorf aveva portato alle sue logiche conclusioni il cristocentrismo di Lutero[202] dimostrando che non si abbracciava altro Dio se non Gesù Cristo, che questi, vero uomo, aveva condiviso tutta la nostra vita e il nostro corpo con i suoi bisogni e perfino con la sua sessualità. Egli era diventato esperienza viva suscitando la vera fede che consisteva nel contatto dei cuori,

---

[197] *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt*, GW XI 26-52; *Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie. Oder Kritik der gewöhnlichen Erklärungen von den, insbesondere volks- und altertümlichen Unterblichkeitsvorstellungen*, GW XI 187-218; *Zur Theogonie. Oder Beweise, daß der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünsche und Bedürfnisse sind. Nach den lateinischen Schriftstellern*, GW XI 219-243; *Epilog*, GW XI 244-257.

[198] GW XI 257.

[199] Lettera del 10 dicembre 1864, GW XXI 143-144. Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 250, sottolinea che, secondo Friedrich Kapp, la religione in America aveva avuto una «influenza civilizzatrice», aveva rappresentato l'«unico contenuto di vita ideale e spirituale» per gli immigrati tedeschi e aveva favorito il rapporto con la società e con lo stato.

[200] *Geschichte der deutschen Einwanderung in Amerika*, New York 1867. Il contributo fu ripreso alla lettera nel capitolo decimo. Secondo Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 248-249 la tesi di Kapp si accordava col momento politico in Germania, giacché suggeriva che se i Tedeschi all'estero avevano compiuto queste cose, ancor più ne avrebbero realizzate in patria, una volta create le condizioni e superate le divisioni storiche.

[201] 2 marzo 1866, GW XXI 235.

[202] SW X 69, 80.

non nelle disquisizioni teologiche[203]. Dalla dottrina di Zinzendorf alla completa riduzione antropologica il passo era breve e il fondatore dei fratelli moravi poteva essere definito un «ateo cristiano»[204]. Al termine del cammino di Feuerbach la deduzione del pietismo da Lutero non può stupire, anche se è evidente la distanza dagli attacchi e dagli insulti mossi ai pietisti in gioventù sulla base di una concezione dello spirito, ormai abbandonata. L'egoismo è riconosciuto come motore di ogni relazione, anche religiosa[205]. Al di sotto del cambiamento, si possono individuare permanenti affinità, legate alla svalutazione dell'aspetto dogmatico e alla propensione per l'afflato sentimentale, che risaltano anche in questo scritto. Mentre il giovane Feuerbach, avendo esperienza diretta dei contrasti fra i teologi protestanti, aveva mantenuto una certa distinzione fra protestantesimo e pietismo nonostante la comune propensione verso il principio del sé, ora la annulla e ignora sia le differenze che lo stesso Friedrich Kapp rileva[206], sia gli attacchi subiti da Zinzendorf proprio nel nome di Lutero[207]. Nella sua interpretazione sono state evidenziate molte forzature dei dati storici e dei riferimenti testuali sia nella mescolanza delle citazioni, sia nell'interpretazione antropologica della cristologia e pneumatologia. Feuerbach avrebbe ignorato in Zinzendorf e, prima di lui, in Lutero la loro lotta contro la deificazione dell'uomo e la loro insistenza sul paradosso e sulla croce[208]. Evidentemente li aveva considerati momenti provvisori verso l'affermazione della vita e dell'umanità.

8.2. *Etica e felicità*

Fra gli inediti degli ultimi tempi merita attenzione uno scritto sulla moralità che riprende il tema della prima parte di *Spiritualismo e materialismo* e il confronto con Schopenhauer con uno stile brioso e immediato, anche se è mancata l'ultima mano. Si torna a ribadire che il tempo «non è una pura forma dell'intuizione, ma forma e condizione essenziale della vita [...] Se togli da me il tempo, mi togli il sangue dal-

[203] SW X 73-74, 80.
[204] SW X 81.
[205] SW X 82-84.
[206] GW XXI 144.
[207] Cfr. Meyer, *op. cit.*, 21-25.
[208] Cfr. Meyer, *op. cit.*, 106, 102, 133-135, 166-172, 199.

le vene»[209]. Tuttavia emerge un problema che Feuerbach stesso aveva posto nel paragrafo 48 dell'*Essenza della religione*: «Ma sono forse queste [le cose temporali] le cose in sé? Non lo so. Ma per me, che non posso separarmi dal tempo, queste cose temporali sono anche cose in sé [...] il tempo stesso, come il sole, i pianeti e le comete che si muovono nello spazio e nel tempo sono qualcosa di reale e proprio per questo qualcosa in se stessi»[210].

Il primato dell'istinto di felicità nella dottrina morale, diventato ormai dottrina dell'eudemonismo[211], viene di nuovo asserito contestando il valore degli esempi contrari. Al di là del suicidio[212], si parla di masochismo, del conflitto fra individuo e genere e del buddismo. Se la risposta rispetto al primo rimane implicita[213], per il secondo si sottolinea come il genere non esista mai come tale, ma sia rappresentato dall'individuo che proviene da noi stessi, da un figlio. Questi può anche creare conflitti, ma arricchisce la vita. La morte di alcuni insetti dopo l'accoppiamento è prova non del tragico conflitto, bensì del fatto che abbiano raggiunto il loro massimo e ultimo piacere[214]. Se dietro queste risposte, è facile scorgere il dialogo con Schopenhauer, ciò è ancor più evidente per il buddismo che nell'«annientamento delle sofferenze» brama il «compimento dei desideri», anche se in tal modo manifesta un «istinto di felicità malato»[215]. A questo riguardo però Feuerbach non tralascia l'occasione per scagliarsi contro le mortificazioni del cattolicesimo e del gesuitismo[216].

Questa polemica potrebbe ricondurre all'interrogativo se esistano doveri verso se stessi. Da un lato si ribadisce che la morale riguarda

---

[209] L'inedito pubblicato da Grün col titolo *Zur Moralphilosophie* in: *Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß*, Leipzig u. Heidelberg 1874, II 253-303 e in SW X 230-293 col titolo *Zur Ethik: der Eudämonismus*, è stato ricontrollato da Werner Schuffenhauer che ne ha stabilito un testo più attendibile. Su questo si basa la pubblicazione a cura di Ferruccio Andolfi, *Etica e felicità, con una raccolta di aforismi di argomento morale*, Milano, Guerini, 1992, da cui si cita, qui 41-42.

[210] *Ibi*, 42.

[211] Per la risonanza dell'etica classica a questo proposito, Andolfi, *L'eudemonismo di Feuerbach*, in: Feuerbach, *Etica e felicità*, 106-107, 126. Anche Johnston, *op. cit.*, 271-275 insiste sulla vicinanza al concetto aristotelico di *eudaimonia* e di *telos*.

[212] *Etica e felicità*, 17, per un confronto fra la trattazione del suicidio in Kant e in Feuerbach, cfr. Andolfi, *L'eudemonismo di Feuerbach*, 112.

[213] *Etica e felicità*, 33-35.

[214] *Ibi*, 36-38.

[215] *Ibi*, 28. In proposito egli cita l'opera di Köppen, *Die Religion des Buddha* (1857) che aveva collegato la religione alla situazione dei popoli orientali. Da un lato aveva sottolineato la sua influenza positiva nel mitigare costumi crudeli, dall'altro aveva anche criticato una morale monastica che impediva alla popolazione di acquisire autonomia, cfr. Heinz Pepperle, *op. cit.*, 112-114.

[216] *Ibi*, 30-33.

la relazione con gli altri e Kant ha ragione a dire che sarebbe stolto comandare a uno di «cercare di rendersi felice»[217]. Dall'altro lato esistono differenze oggettive nella ricerca della felicità. Anzitutto, come già in *Spiritualismo e materialismo*, si distingue, sulla base dell'unità organica, fra cose principali e secondarie. «E soltanto quando l'uomo perde la sua *testa*, perde anche ogni e qualsiasi felicità, la felicità senz'altro»[218]. Inoltre, secondo l'esempio del bevitore già proposto da Duboc, uno può essere felice in qualcosa che oggettivamente è riprovevole. È il caso dell'ottentotto «che si sente bene nel proprio sudiciume». «Tuttavia fra il benessere dello sporco e il benessere del pulito la differenza non è solo relativa e soggettiva, bensì anche oggettiva, reale, effettiva, oggettivamente fondata»[219]. Nel contesto Feuerbach collega il discorso alla salute riferendosi implicitamente a un principio di natura e parlando di dovere: «Al bene stesso, alla salute, l'uomo si deve prima abituare»[220]. Si potrebbe però replicare che non si tratta di un dovere vero e proprio. In effetti ricorrono le espressioni «cosiddetti doveri verso se stessi» o «doveri indiretti verso gli altri»[221]. Nella relazione con sé ci sarebbero solo «regole di comportamento per il mantenimento della salute fisica e spirituale»[222]. Si tratta dunque solo dell'esercizio della prudenza? In verità sembra molto di più. Proprio l'esigenza di una salute piena come condizione di felicità porta Feuerbach a chiedere che si migliorino le condizioni materiali dei poveri[223]. Al riguardo egli cita *Il Capitale* di Marx «ricco quanto meno di fatti incontestabili e istruttivi, come pure di pensieri riformatori del genere più interessante, ma anche più terribile» e ricorda gli uomini «pressati l'uno sull'altro come, ad esempio, nelle fabbriche e nelle abitazioni operaie inglesi», paragonabili a «porcili, dove perfino l'ossigeno dell'aria non viene ripartito in misura sufficiente»[224].

L'obbligo di intervenire sorge sicuramente dalla relazione interpersonale, ma si fonda sull'esigenza legittima di vita di quei lavoratori.

---

[217] *Ibi*, 52, 58, cfr. 63, 65.

[218] *Ibi*, 23.

[219] *Ibi*, 55. Per la problematica relativa a un modello oggettivo di felicità, cfr. Andolfi, *L'eudemonismo di Feuerbach*, 124-127.

[220] *Etica e felicità*, 57, 53.

[221] *Ibi*, 65, 63.

[222] *Ibi*, 49.

[223] *Ibi*, 61.

[224] *Ibi*, 59. Nella lettera a Friedrich Kapp dell'11 aprile 1868 gli comunicava di aver letto e studiato il *Capitale*, uscito da poco, lodandone la «grandiosa» «Critica dell'economia politica», GW XXI 347.

In quanto questa è una necessità, è un dovere in senso improprio, ma è anche la base del dovere, in senso stretto, per gli altri. Non a caso Feuerbach replica a Kant che, di per sé, anche il comando di essere morali o virtuosi è folle[225]. Per lui infatti gli obblighi derivano dalla tendenza ineluttabile alla felicità. L'imperativo kantiano di trattare gli altri come fini e mai come mezzi presuppone e si inquadra nell'eudemonismo. Esso ha senso grazie all'istinto di felicità dualistico[226]. Questo fondamento, secondo il filosofo di Königsberg, ridurrebbe certamente tale morale a una morale della prudenza. Per Feuerbach, viceversa, la morale kantiana, che parte dalla sola volontà[227] e misconosce il peso dell'eudemonismo è negativamente astratta[228].

Anche la compassione, proposta da Schopenhauer, è astratta se non si collega all'istinto di felicità[229]. In proposito ritorna un motivo della *Teogonia*. Non solo il mio io «si mette al posto dell'altro», ma i sentimenti dell'altro entrano in me anche senza che lo voglia. L'immagine dell'altro è «intrecciata alla mia autocoscienza» così che la «coscienza è un'espressione di socialismo»[230]. Benché un dinamismo affine fondi il diritto e la morale, questa viene distinta da quello poiché riguarda i sentimenti che sfuggono ai mezzi coercitivi e punitivi[231]. I principi di etica abbozzati da Feuerbach avranno influenza nella seconda metà dell'Ottocento e saranno particolamente apprezzati da Friedrich Jodl[232].

---

[225] *Etica e felicità*, 58.

[226] *Ibi*, 68. Secondo Andolfi, Feuerbach si propone di correggere il principio kantiano dell'autonomia nel suo significato negativo, in quanto indipendenza dalla sensibilità, facendo valere anche l'eteronomia. Si tratterebbe dunque di unire entrambe nel riconoscimento della dipendenza e del sentimento di sé, dell'io e del tu, cfr. *L'eudemonismo di Feuerbach*, 117-120 e Id., *Autonomie und Heteronomie bei Feuerbach*, in: *Solidarität oder Egoismus*, Hrsg. Braun, 33-34, 37, 39, 42.

[227] *Etica e felicità*, 58.

[228] Per il capovolgimento del giudizio di Schopenhauer, che viceversa aveva considerato merito di Kant aver liberato la morale da ogni eudemonismo, cfr. Andolfi, *Feuerbach und die Kantische Ethik*, 389. Viceversa per l'agganciarsi della critica di Feuerbach all'eudemonismo di Kant, che verrebbe calato dal cielo sulla terra e reso più basilare, cfr. *ibi*, 407 e Id., *L'eudemonismo di Feuerbach*, 108-111.

[229] *Etica e felicità*, 74.

[230] *Ibi*, 78, 80-82. Tuttavia il fondamento continua ad essere dato dalla relazione duale o interpersonale; per la lacuna sentita a questo proposito anche da Jodl, cfr. Andolfi, *Feuerbach und die Kantische Ethik*, 401; *L'eudemonismo di Feuerbach*, 116.

[231] *Etica e felicità*, 67-69, 76-87.

[232] Per i riferimenti ai contemporanei interventi sull'etica fino a Jodl, cfr. Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 289-291, 293-295, 303-305.

9. *Verso la fine*

Oltre allo scritto appena esaminato, Feuerbach lasciò fra le sue carte aforismi di argomento morale[233] e molti altri frammenti sulla teoria della conoscenza, con particolare riferimento al sensualismo e al materialismo, sul diritto e lo stato, sulla storia della filosofia, sulla religione[234] che rivelano un impegno di riflessione durato fin quasi al termine.

Negli ultimi anni egli vide estendersi sempre più la cerchia dei suoi ammiratori. In Francia, dopo che nel 1850 era uscita da parte di Ewerbeck una traduzione dell'*Essenza del cristianesimo* che aveva deluso molti, fu compiuta e pubblicata nel 1864 una nuova traduzione da parte di Joseph Roy e Marie-Édouard Vaillant che intrattennero anche una corrispondenza epistolare con lui. Nello stesso anno Roy curò un'antologia di testi feuerbachiani dal titolo: *La religion, mort, immortalité*[235]. Negli Stati Uniti la traduzione nel 1854 della seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* da parte della scrittrice George Eliot (Mary Anne Evans) ebbe un'ampia diffusione, anche negli strati più bassi della popolazione[236]. Feuerbach ne fu informato quasi subito da Moleschott e ne ricevette anche un esemplare da Friedrich Kapp[237].

Un'amicizia singolare che nel periodo del declino lo allietò molto fu quella con Konrad Deubler (1814-1884), una sorta di filosofo popolare, mugnaio, fornaio e poi ristoratore a Goisern presso Ischl in Austria, che da autodidatta si era accostato alla filosofia di Feuerbach. Per le sue idee aveva anche subito il carcere e il confino dal 1853 al 1857. Nel 1862 venne a Rechenberg e iniziò col filosofo una fitta corrispondenza. Egli, benché Feuerbach nel 1867 avesse avuto un peggioramento della salute e un lieve colpo apoplettico, riuscì a convincerlo a soggiornare presso di lui sulle Alpi per più di venticique giorni, cosa che ebbe un benefico effetto. Il filosofo si trovò nella natura e a contatto col popolo[238].

---

233 Cfr. in appendice a: *Etica e felicità*, 89-104.

234 SW X 297-346.

235 GW XXI, pp. XIV-XV.

236 Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 297-298, racconta la vicenda di un uomo di colore, Frederick Douglas, che fuggito dalla schiavitù delle piantagioni del sud, si imbatté in questa traduzione e divenne seguace e propagatore delle sue idee in una intensa attività letteraria. Feuerbach avrebbe appreso la notizia nei suoi ultimi tempi, agli inizi dell'estate del 1871. George Eliot tradusse inoltre l'*Ethica* di Spinoza e la *Vita di Gesù* di Strauss.

237 Cfr. lettera a Moleschott, 5 dicembre 1854 e a Kapp, 6 maggio 1855, GW XX 81, 95. cfr. anche 186.

238 GW XXI, pp. X-XI, 34-40, cfr. Winiger, *op. cit.*, 314-315, 317.

Nei suoi interessi politici egli espresse anche la sua ammirazione per Garibaldi e Mazzini che avevano promosso un rinnovamento dell'Italia tale da far vergognare i Tedeschi[239]. Diede anche il suo appoggio ai movimenti di emancipazione femminile, convinto che le donne potessero fare politica altrettanto bene quanto gli uomini, benché di tipo diverso[240]. Nel 1870 un secondo colpo apoplettico fermò la sua attività permettendogli solo di leggere di quando in quando qualche giornale. Il 13 settembre 1872 moriva. La sepoltura avvenne di domenica in mezzo a una grande folla e a un gran numero di operai, fatti affluire da Norimberga per opera del partito socialdemocratico. In un proclama si esaltò «il grande combattente per la liberazione del popolo dai vincoli della schiavitù spirituale»[241]. Di questa retorica il filosofo avrebbe sorriso, anche se si era sentito più in sintonia coi poveri che con i cattedratici.

---

[239] Lettera a Moleschott, 2/31 dicembre 1868, GW XXI 365. L'ammirazione per l'Italia è attestata anche da Bolin, *Ludwig Feuerbach*, 202-203.

[240] Winiger, *op. cit.*, 320; Serrão, *Feuerbach e a sensibilidade andrógina*, 254, che evidenzia la concezione feuerbachiana secondo cui l'emancipazione doveva avvenire mantenendo le differenze che erano anche spirituali. Richiama inoltre il fatto che la traduzione inglese dell'*Essenza del cristianesimo* sia stata fatta da una donna, evidentemente impegnata nell'emancipazione (p. 255).

[241] Winiger, *op. cit.*, 323-324. Un'ampia descrizione dell'evento in Kohut, *op. cit.*, 344-354.

CONCLUSIONE

L'esigenza di calarsi nei panni del pensatore per illustrare dall'interno i suoi propositi, i suoi tentativi e i suoi cambiamenti ha indotto a considerare ampiamente le lettere, gli scritti e il materiale inedito. L'immedesimazione con lui, richiesta da una biografia intellettuale, è stata facilitata dalla lunga frequentazione delle sue carte, ormai sgualcite, ma è stata anche incoraggiata dalla stessa convinzione di Feuerbach che non sia possibile, né lecito staccare il filosofo dall'uomo, il suo pensiero dal contesto. Fra noi e lui si è delineato un orizzonte comune costituito non solo dai problemi eterni, come quelli della morte, della religione, di Dio e della natura, ma anche dalle tendenze del nostro tempo che egli ha messo in rilievo. La crisi dei sistemi onnicomprensivi e l'esigenza di una nuova razionalità, la secolarizzazione con la sua ambiguità, il potere tecnologico nei suoi successi e nei suoi pericoli, la necessità di recuperare la propria sensibilità e corporeità, di stabilire un diverso rapporto con la natura ricollegandosi alle proprie origini sono stati da lui evidenziati con singolare acume. La sua insistenza sull'uomo come misura delle cose ha implicato un pressante invito a riconoscere il proprio compito in questa terra senza evadere nelle illusioni. Non voleva essere una sua divinizzazione, bensì un richiamo ai suoi limiti e alle sue potenzialità.

Al proprio cammino Feuerbach ha conferito un valore emblematico. In questa presunzione era insita un'energia quasi profetica, ma anche un groviglio di ambiguità. Come pretendere di rappresentare un'epoca, di segnare indelebilmente una mentalità o di provocare al confronto con sé il futuro? Come voler essere un fuoco purificatore senza poter prevedere verso dove si sarebbe diretto tutto il processo? A sostegno delle sue critiche egli ha invocato la propria esperienza. Sono però emersi i condizionamenti e le caratteristiche peculiari del suo fervore religioso nell'adolescenza o del suo apprezzamento per la "vera" mistica. La lontananza dai riti comunitari e dall'adesione a precise confessioni di fede, la lettura della Bibbia in senso edificante e morale, la propensione a intendere la mistica come immersione nel tutto hanno

accompagnato il suo approccio alla teologia. Il rapporto con il teologo Karl Daub, così vicino al pensiero idealistico di Schelling e Hegel, ma anche così sensibile a contrastanti istanze, lo ha spinto verso nuove sintesi, ma nello stesso tempo ha lasciato in lui tracce che abbiamo ritrovato anche nella maturità. Il legame delle critiche di Feuerbach a un determinato contesto non ne inficia necessariamente il valore, anzi permette di comprenderle all'interno di quella teologia alla quale si è accostato e che non era certamente un blocco monolitico.

Rispetto all'idealismo di Hegel i dati storici attestano una sua ricezione profonda e inducono ad attribuire autorevolezza alle sue critiche successive. Feuerbach poteva sentirsi in diritto di giudicare un insegnamento che aveva abbracciato con lo slancio di chi sente su di sé una vocazione e una missione. Tuttavia la sua personale e combattiva adesione al pensiero del maestro, la sua peculiare interpretazione della mediazione e della dialettica, la sua insistenza sull'essere hanno indotto spesso a ridimensionare la validità dei suoi rilievi. Eppure occorre tener presente il dinamismo del pensiero stesso di Hegel, aperto a differenti direzioni che si tradussero in scuole e movimenti sempre più alternativi. Feuerbach vi si inserì sottolineando aspetti che secondo lui erano essenziali per mantenere vivo e fecondo l'hegelismo, ma poi finirono per volgersi contro di esso e per dare origine a una nuova filosofia. Il vasto materiale, recentemente scoperto, ha permesso una ricostruzione articolata di questo processo.

L'identificazione col filosofo, naturale nell'indagine biografica, non ha impedito di riconoscere in lui la sproporzione fra le ambizioni nutrite e i risultati raggiunti, fra i problemi sollevati e le soluzioni offerte, fra gli argomenti studiati con tenacia e le strutture concettuali elaborate. Tale sproporzione ha agito in lui da stimolo per l'evoluzione delle sue idee, talvolta percepibile all'interno stesso di un'opera, come nel *Leibniz*, nell'*Essenza del cristianesimo* o dell'*Essenza della religione*. Essa può spiegare l'insoddisfazione, sovente espressa dall'autore, e il suo bisogno di ritornare sugli argomenti, nonostante il desiderio di liberarsene. Il modello dell'evoluzione, proposto da Feuerbach stesso, aveva qui la sua radice. Tuttavia poteva essere anche una scappatoia per sorvolare sulle contraddizioni e sugli equivoci. Posizioni fra loro contrastanti possono essere comprese, se collocate in tempi diversi. Ciò è avvenuto mediante l'individuazione di fasi successive. In particolare abbiamo riconosciuto una corposa fase idealistica, rappresentata, prima, dal tentativo di spiegare la verità effettuale della filosofia di Hegel, poi, di unirla

sempre più all'individualità e all'empiria arricchendola mediante un procedimento genetico-critico, avvertito come diverso dal metodo del maestro. La rottura, avvenuta nel 1842 con le *Tesi preliminari*, inaugurò una fase antropologica, caratterizzata dalla rivalutazione della sensibilità, della corporeità e della relazione interpersonale, ma anche da conflitti che segnarono la fine della sinistra hegeliana e lo scoppio di aspre polemiche. Le critiche che lo colpirono hanno messo in luce sia motivi che lo spinsero al cambiamento, sia aspetti problematici del suo pensiero che anche in seguito gli sarebbero stati contestati. La fase naturalistica, iniziata nel 1845, con la stesura dell'*Essenza della religione*, ha evidenziato nuove problematiche, come il rapporto asimmetrico con la natura, la presenza nell'uomo stesso di un abisso insondabile, di un non-io inconsapevole, il proiettarsi del desiderio oltre i limiti della realtà, la presenza della soggettività relazionale nella materia.

L'articolazione cronologica ha permesso di definire nuclei concettuali, attorno ai quali ruotavano le varie affermazioni e di collocare in posizioni marginali tesi che apparivano ancora episodiche, parziali o scollegate. Talvolta queste nel seguito hanno assunto centralità modificando tutto l'impianto. Ciò è avvenuto, per esempio, con la critica all'esposizione sistematica di Hegel, prima espressa come esigenza di una certa autonomia nella spiegazione e poi approdata al rigetto della mediazione hegeliana o, ancora, con il riconoscimento di una natura primordiale o corporea, che sarebbe stata presente nell'idea o in Dio e che poi è diventata la natura non umana o, infine, con il desiderio insito dei racconti dei miracoli e rivelatosi successivamente come il fondamento dell'intero fenomeno religioso per il suo potere "teogonico". Al di sotto dei cambiamenti, sono emersi problemi ricorrenti, come il rapporto fra essere e pensare, fra immediatezza e mediazione, fra illimitatezza del desiderio e limite della realtà, fra ambizioni umane e natura, fra universale e particolare. In talune argomentazioni Feuerbach è sembrato arrestarsi come di fronte a un divieto. Le sue ripetizioni possono aver suscitato l'impressione della monotonia o aver tradito la mancata soluzione. Sono però anche prova della sua tenacia nell'interrogarsi sull'uomo e il suo destino evitando soluzioni precostituite. Da qui la sua resistenza a riconoscersi come ateo o materialista e la sua ossessione a correggere subito tali qualifiche con aggiunte che si muovessero in direzione opposta.

Intendere il significato emblematico da lui attribuito al suo percorso come se avesse preteso di conferirgli un valore esaustivo o definitivo si-

gnificherebbe dimenticare quello che egli stesso ha scritto contro quei pensatori che presumono di racchiudere in sé tutto il pensiero dell'umanità. Inoltre egli sapeva che il progresso non era sempre portatore di valore e verità. Ciò riguarda anche il suo cammino. Nella ricostruzione biografica si sono cercate le ragioni dei suoi passi senza pretendere che questi fossero necessari, né abbiano sempre condotto al meglio. Ogni periodo doveva essere compreso nella sua unità. Non è stato proprio Feuerbach a spiegare che ogni istante è come una perla, capace di contenerci interamente e brilla di una sua luce, anche se effimera? Feuerbach è stato un fuoco purificatore? Nel suo crogiuolo sono rimaste molte scorie? Non ha finito egli stesso per distruggersi come pensatore?

La sua antiteologia, che continuò ad alimentarsi di studi teologici ed esegetici e a parlare di Dio, la sua critica alla religione, sempre più sorretta dalla convinzione che vi si celassero profonde verità ed energie inimmaginabili, il suo rifiuto dell'idealismo, congiunto al tentativo di inserirne il principio nel materialismo, la sua ricerca di concretezza e insieme la sua insistenza sugli universali appaiono paradossali. Da vicino i paradossi sono risultati ancor più stridenti. Dopo un'ampia critica al cristianesimo perché di nuovo immergersi nello studio di un trattato trinitario del Seicento? Dopo sbrigative accuse all'ebraismo perché rimettersi nello studio dell'ebraico e della Bibbia annotandosi vocaboli, dati storici e commenti filologici? Dopo aver visto nelle culture dei cosiddetti primitivi o degli orientali verità più profonde perché tornare sulla cultura occidentale e auspicare un autentico progresso scientifico e sociale?

In alcuni casi i paradossi hanno provocato significativi cambiamenti nelle sue posizioni. In altri essi sono rimasti. Non aver proseguito oltre può essere giudicato un limite. Non averli eliminati con scappatoie è la sua grandezza. Anche nella sproporzione fra gli interrogativi sollevati e le soluzioni offerte egli si radica nel nostro tempo, ma si rivela profondamente uomo.

La rivendicazione della religione all'antropologia ha sì comportato una voluta riduzione dell'oggetto religioso alla sfera emozionale e pulsionale, ma ha anche provocato una riflessione esistenziale, come ha rivelato il caso del desiderio, riluttante a lasciarsi ricondurre sotto la legge della realtà e pronto a creare nuove dimensioni e spazi infiniti di utopia. Anche il riconoscimento della dipendenza radicale dalla natura ha mostrato l'insufficienza della dimensione naturalistica mettendo in

guardia dall'assunzione incondizionata del modello scientifico e della prassi tecnologica. L'uomo riconosce di non essere più il centro dell'universo, ma insieme si trova dinanzi a un compito e a una responsabilità unici, legati a questa terra.

Nel pensiero antropologico, nell'impegno etico, nella riflessione sulla religione Feuerbach dimostra la sua attualità. L'esigenza, da lui avanzata, di guardare al fenomeno religioso nella sua unità al di là delle differenze non pare secondaria oggi nel dialogo interculturale. I suoi spunti di interpretazione delle religioni cosiddette naturali anticipano prospettive antropologiche o fenomenologiche che giungono fino a noi. Gli inediti hanno mostrato lo sfondo critico di affermazioni apparentemente episodiche. Fra pensiero e sensibilità, prassi e natura, scienza e filosofia, istinti e volontà, necessità e libertà, materia e soggettività si può discutere se abbia trovato un'unione efficace. Tuttavia ne ha riconosciuto l'esigenza. È un compito e una sfida anche per chi sarebbe venuto dopo di lui. Interrogandosi su ciò, volgendo avanti e indietro lo sguardo, l'uomo si è imbattuto spesso in lui. La vitalità del suo pensiero è attestata dalla mole imponente di studi che in un secolo e mezzo si sono accumulati e tuttora si aggiungono dimostrando che l'indagine storico-filosofica è un colloquio situato nell'oggi, ma diretto a comprendere la diversità, l'individualità e la personalità di ieri.

BIBLIOGRAFIA

1. *Letteratura primaria*

Bauer, Bruno, *Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Prinzipien dargestellt*, Berlin, F. Dümmler, 1838.
–, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, I, Leipzig, Wigand, 1841, repr. Hildesheim, Olms, 1974.
–, *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt*, Leipzig, O. Wigand, 1842.
–, *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*: «Wigand's Vierteljahrsschrift», III, Leipzig, 1845, 86-146.
Bayle, Pierre, *Dictionaire historique et critique*, 5 ed., tom. IV, Amsterdam, 1740.
–, tr. it. G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976.
–, *Œuvres diverses*, T. III, La Haye, Par la Compagnie des Libraires, 1737.
Budde, Johann Franz, *Introductio ad Historiam Philosophiae Ebraeorum*, Halae Saxonum, Typis Orphanotrophii, 1720.
Cudworth, Ralph, *The True Intellectual System of the Universe*, London, Richard Royston, 1678, repr. Stuttgart, Frommann, 1964.
–, *Systema intellectuale huius universi*, Iohannes Laurentius Moshemius omnia ex angelico latine vertit, recensuit variisque observationibus et dissertationibus illustravit et auxit, Ienae, sumptibus viduae Meyer, 1733.
Daub, Carl, *Theologumena* (1806), Hrsg. E. Stübinger, Waltrop, Verlag H. Spenner, 2008.
–, *Judas Jschariot oder das Böse in Verhältniß zum Guten*, I, Heidelberg, Mohr und Winter, 1816.
Daumer, Georg Friedrich, *Sabbath, Moloch und Tabu. Eine historisch-theologische Andeutung mit Rücksicht auf die neuesten Auffassungen der christlichen Sonntagsfeier*, Nürnberg, 1839.
–, *Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation*, Braunschweig, Otto, 1842.
–, *Der Anthropologismus und Kritizismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung, nebst Ideen zur Begründung einer neuen Entwicklung in Religion und Theologie*, Nürnberg, Bauer & Raspe, 1844.
Ersch, Johann Samuel und Gruber, Johann Gottfried (Hrsg.), *Allgemeine Encyklopedie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge*, I. Section, A-G, XXVIII Th., Leipzig, Gleditsch, 1836.

Feuerbach, Ludwig, *Sämtliche Werke*, Hrsg. W. Bolin u. F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 10 voll., 1903-1911, repr. 10+3 voll. (Hrsg. H.-M. Sass) (SW), 1959-1964.
–, *Gesammelte Werke* (GW), Hrsg. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967_.
–, *Un inedito latino del 1829*, a cura di Carlo Ascheri e Claudio Cesa, in: «Rivista critica di storia della filosofia» (1970), 192-196.
–, *Einleitung in die Logik und Metaphysik*, Hrsg. Erich Thies, bearb. Carlo Ascheri u. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
–, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, Hrsg. Erich Thies, bearb. Carlo Ascheri u. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
–, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, Hrsg. Erich Thies, bearb. Carlo Ascheri u. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
–, *Übergang von der Theologie zur Philosophie*, in: Francesco Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, 96-133 (con traduzione italiana) e in: L. Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, Hrsg. Walter Jaeschke u. W. Schuffenhauer, Hamburg, Meiner, 1996, 101-118.
–, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, a cura di Carlo Ascheri, in: «De Homine» (1966), 256-293, poi in: Carlo Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Einleitung zur kritischen Ausgabe von „Feuerbach: Notwendigkeit einer Veränderung* (1842) mit einem Vorwort von Karl Löwith, Frankfurt a.M., 1969, 143-163, infine in: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, Jaeschke u. Schuffenhauer, 119-135.
–, *Verhältnis zu Hegel* (Hrsg. W. Schuffenhauer): «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 30 (1982), 509-515.
–, *Scritti filosofici* (SF), tr. it. Claudio Cesa, Roma, Laterza, 1976.
–, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, tr. it. Fabio Bazzani, Editori Riuniti, Roma, 1997.
–, *Xenie satirico-teologiche*, tr. it. Fabio Bazzani, Firenze, Clinamen, 2000.
–, *Abelardo ed Eloisa. Lo scrittore e l'uomo*, tr. it. Francesco Tomasoni, Firenze, Le Lettere, 1999.
–, *Sul miracolo*, tr. it. N. Negretti, in: Nicola Negretti, *Feuerbach e il miracolo. Testo e contesto del saggio feuerbachiano*, Genova, Marietti, 1992, 37-75.
–, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. F. Tomasoni, Roma, Laterza, 1997.
–, *Contro il dualismo di anima e corpo, di spirito e carne*, tr. it. F. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, a cura di Arrigo Pacchi, Bologna, Il Mulino, 1978, 105-127.
–, *Essenza della religione*, tr. it. C. Ascheri e C. Cesa, Bari 1972[3].
–, *L'immortalità*, tr. it. Marco Vanzulli, Milano, Mimesis, 2000.
–, *Una recensione a Moleschott*, tr. it. F. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, a cura di Arrigo Pacchi, 129-145.

–, *Teogonia*, tr. it. Andrea Cardillo, Roma, Laterza, 2010.
–, *Spiritualismo e materialismo*, tr. it. Ferruccio Andolfi, Roma, Laterza, 1993.
–, *Etica e felicità, con una raccolta di aforismi di argomento morale*, tr. it. a cura di F. Andolfi, Milano, Guerini, 1992.
–, *Manifestes philosophiques: textes choisis (1839-1845)*, par Louis Althusser, Paris, PUF, 1960.
Feuerbach, Paul Johann Anselm, *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt, in der Henningischen Buchhandlung, 1798.
–, *Über die Unterdrückung und Wiederbefreiung Europens*, s.d.
–, *Kaspar Hauser. Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen*, Ansbach, Dollfuß, 1832, tr. it. Rossana Sarchielli e Rosella Carpinella Guarneri col titolo *Kaspar Hauser. Un delitto esemplare contro l'anima*, postf. Germinello Alvi, Milano, Adelphi, 1996.
Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Hrsg. R. Lauth u. H. Gliwitzky, *Gesamtausgabe*, I VI, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1981.
–, *La destinazione dell'uomo*, tr. it. C. Cesa, Roma, Laterza, 2001.
Frantz, Constantin, *Über den Atheismus mit besonderer Bezugnahme auf Ludwig Feuerbach*, Berlin, 1844.
Haym, Rudolf, *Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider*, Halle, Heynemann, 1847.
Hegel, Georg Friedrich, *Frühe Schriften* I e III, Hrsg. Friedhelm Nicolin u. Gisela Schüler, *Gesammelte Werke* I e III, Hamburg, Meiner, 1989 e 1991.
–, *Verhältniss des Scepticismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem Alten*, *Gesammelte Werke*, IV, Hrsg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler. Meiner, Hamburg, 1968.
–, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, *Gesammelte Werke*, IX, Hamburg, Meiner, 1980.
–, *La Fenomenologia dello spirito*, tr. it. Enrico De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
–, *Wissenschaft der Logik* I (1812/13), *Gesammelte Werke* XI, Hrsg. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1978.
–, *Wissenschaft der Logik* II (1816), *Gesammelte Werke* XII, Hrsg. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1981.
–, *Wissenschaft der Logik* I (1832), *Gesammelte Werke* XXI, Hrsg. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985.
–, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1827, Hrsg. Wolfgang Bonsiepen u. Hans Christian Lucas, *Gesammelte Werke* XIX, Hamburg, Meiner, 1989.
–, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1980.

–, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I u. II, Hrsg. Walter Jaeschke, *Vorlesungen* III u. IVa, Hamburg, Meiner, 1983.
–, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, *Vorlesungen*, VIII, Hrsg. Pierre Garniron u. Walter Jaeschke. Hamburg, Meiner, 1996.
–, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, IV, *Vorlesungen*, IX, Hrsg. Pierre Garniron u. Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1986.
Herder, Johann Gottfried, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, in: *Werke*. Hrsg. Ch. Bultmann u. Th. Zippert. IX/1. Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1994.
–, *Gott. Einige Gespräche von J.G. Herder* (1787), in: *Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, Hrsg. Jürgen Brummack u. Martin Bollacher, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1994.
Hess, Moses, *Sozialistische Aufsätze*, Hrsg. Theodor Zlocisti, Berlin, Welt-Verlag, 1921.
–, *Ausgewählte Schriften*, Hrsg. Horst Lademacher, Köln, Melzer Verlag, 1962.
Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, Akademie Ausgabe (AA), 1900_.
–, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. W. Weischedel, Wiesbaden, Insel Verlag, 1956.
–, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hrsg. K. Vorländer, mit einer Einleitung H. Noack, Hamburg, Meiner, 1956, repr. 1966.
–, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. Alfredo Poggi, rev. Marco Maria Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1985.
Kapp, Christian, *Über den Ursprung der Menschen und Völker nach der mosaischen Genesis*, Nürnberg, bey Leonhard Schrag, 1829.
Köppen, Karl Friedrich, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Hrsg. H. Pepperle, Berlin, Akademie Verlag, 2003.
Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza*, *Werke*, Hrsg. Friedrich Roth u. Friedrich Köppen, IV I, Leipzig 1812-25, repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
Le Clerc, Jean, *Observationes*, in: Cudworth, *Systema intellectuale*, Johannes Laurentius Moshemius [...] auxit.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais*, *Sämtliche Schriften und Briefe* (SsuB), VI VI, Berlin, Akademie Verlag, 1962.
–, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, *Scritti Filosofici*, II, tr. it. M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET, 2000.
Lichtenberg, Georg Christoph, *Südelbücher*, I u. II, *Schriften und Briefe* (SuB), I u. II Hrsg. Wolfgang Promies, München, Hanser, 1968, 1980[3] u. 1971.
–, *Osservazioni e pensieri*, tr. it. Nello Saito, Torino, Einaudi, 1966.
Löwith, Karl (a cura di), *La sinistra hegeliana*, tr. it. Claudio Cesa, Bari, Laterza, 1960.
Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Werke* (MEW), Berlin, Dietz Verlag, 1955_.

–, *Gesamtausgabe* (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1975_.
–, *Opere*, V, VI e XXXVIII, tr. it. F. Codino e A. Manacorda, Roma, Editori Riuniti, 1972, 1973 e 1972.
–, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca,* tr. it. Palmiro Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1972².
Meier, Ernst, *Die ursprüngliche Form des Dekalogs*, Mannheim, Bassermann, 1846.
Meier, Georg Friedrich, *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, Carl Herrmann Hemmerde, 1746.
Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* (JubA), Stuttgart, Frommann, 1971_.
–, *Fedone. Sull'immortalità dell'anima*, tr. it. Francesco Tomasoni, Brescia, Morcelliana, 2009.
More, Henry, *The Immortality of the Soul* (1662²), ed. by Alexander Jacob, Dordrecht, Nijhoff, 1987.
Mosheim, Johann Lorenz, v., *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia*, Ienae, 1732.
Petavii, Dionysii Aurelianensis, *Theologicorum Dogmatum*, Tomus II: *De sanctissima Trinitate*, Lutetiae Parisiorum, 1644.
Recke, Elisa, von der, *Gedichte*, Hrsg. C.A. Tiedge, Halle, in der Rengerschen Buchhandlung, 1806.
Rosenkranz, Karl, *Erinnerungen an Karl Daub*, Berlin, Duncker und Humblot, 1837.
–, *Hegel's Leben*, tr. it. Remo Bodei, Milano, Mondadori, 1974.
Ruge, Arnold, *Briefe über Ludwig Feuerbach und seine Theogonie*: «Deutsches Museum» (1858), 836-839; (1859), 128-138, 238-252.
–, *Briefwechsel und Tagebuchblätter*, Hrsg. P. Nerrlich, Berlin, 1886.
Schaller, Julius, *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs*, Leipzig, Verlag bei C. Hinrichsschen Buchhandlung, 1847.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hrsg. Walter E. Ehrhardt, Hamburg, Meiner, 1992.
Schopenhauer, Arthur, *Gespräche*, neue, stark erweiterte Ausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1971.
Schwarz, Karl, *Das Wesen der Religion*, Halle, Schwetschke, 1847.
Sexti Empirici, *Opera Graece et Latine* [...] castigavit, versiones emendavit supplevitque et toti operi notas addidit Jo. Albertus Fabricius. Lipsiae, Joh. Fridericii Gleditschii, 1718.
Spalding, Johann Joachim, *Die Bestimmung des Menschen*, «Aufklärung» 11/1, Hrsg. Norbert Hinske, Leipzig, Meiner,1996.
Spinoza, Baruch, *Ethica*, tr. it. Emilia Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 2004⁴.
Stäudlin, Carl Friedrich, *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, Leipzig, Crusius, 1794.

Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig, Wigand, 1845.
–, *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Der Einzige und sein Eigenthum". Aus den Jahren 1842-1847*, Hrsg. J.H. Mackay, Berlin, Schuster & Loeffler, 1898.
Strauss, David Friedrich, *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835-36, repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.
–, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Drittes Heft..., Tübingen, 1837.
–, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe*, Tübingen-Stuttgart, 1840-41, repr. Frankfurt a.M., 1984.
Thomasius, Christian, *Ausgewählte Werke*, Hrsg. Werner Schneiders, XXIII, Hildesheim, Olms, 1993.
–, *Versuch von Wesen des Geistes*, Halle, Christoph Salfeden, 1699.
Thomasius, Jacob, *Dissertationes LXIII varii argumenti magnam partem ad historiam philosophicam et ecclesiasticam pertinentes*, [...] editae a filio Christiano Thomasio, Halae Magdeburgicae, impensis Johannis Friderici Zeitleri, anno MDCXCIII.
Tiedge, Christoph August, *Urania*, Reutlingen, Johann Jakob Mäcken, 1804.
Widenmann, Eduard (Hrsg.), «Das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker», 1835-1854.
Wizenmann, Thomas, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie*, Leipzig, G.J. Goeschen 1786, repr. Hildesheim, Gerstenberg, 1984.
Zeller, Eduard, recensione a *Das Wesen des Christenthums, Von Ludwig Feuerbach, Leipzig 1841*, «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1843, II. Heft, 324-366.
–, recensione a *Das Wesen des Christentums von Ludwig Feuerbach, zweite verm. Auflage, Leipzig 1843*: «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1844, II. Heft, 336-345.
–, *Über das Wesen der Religion*, II. Abschn.: «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1845, III. Heft, 393-430.

2. *Letteratura secondaria*

Almond, Philip C., *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
Amengual, Gabriel, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Laia, 1980.
–, *Gattungswesen als Solidarität. Die Auffassung vom Menschen in der Bestimmung des Gattungswesens als Begriff und Grundlegung der Solidari-*

tät, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 345-367.
–, *Cristianesimo, modernità e individualismo. Le radici hegeliane di un topos giovane-hegeliano*: «La società degli individui» (1998), 33-50.
–, *Schöpfung, Judaismus und Gottesbegriff*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 13-25.
Andolfi, Ferruccio, *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Milano, Franco Angeli, 1983.
–, *Feuerbach und die Kantische Ethik*, in: *Ludwig Feuerbach und die Zukunft der Philosophie*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 381-409.
–, *L'eudemonismo di Feuerbach*, in: Feuerbach, *Etica e felicità*, 105-127.
–, *Autonomie und Heteronomie bei Feuerbach*, in: *Solidarität oder Egoismus*, Hrsg. Braun, 31-44.
–, *Der Sinn der Grenze und der Glaube an die Unsterblichkeit. Die Vorlesungen 29 und 30 über das Wesen der Religion*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 39-51.
–, *Feuerbach e l'immortalità:* «La società degli individui» (1998), 51-72.
Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle/Saale, Max Niemeyer, 1929.
Arndt, Andreas, *Unmittelbarkeit. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbach und Marx' Bruch mit der Spekulation*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 503-527.
–, *Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs "Kritik der unreinen Vernunft"*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität*, Hrsg. Jaeschke, 27-47.
–, *"Nicht-Selbst und Selbst". Bestimmtes Sein, Widerspruch und das Problem der Dialektik bei Ludwig Feuerbach*, in: *Solidarität oder Egoismus*, Hrsg. Braun, 58-80.
–, *Krise und Prinzip. Die Logik der Zukunft in Ludwig Feuerbachs Konzeption der Philosophiegeschichte*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 3-15.
Arroyo, Luis Miguel, *"Yo soy Lutero II". La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1991.
–, *War Feuerbach ein "Verkenner des Bösen"? Der Humanismus Feuerbachs und der Abgrund der Existenz*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 53-65.
Arvon, Henri, *Aux sources de l'éxistentialisme: Max Stirner*, Paris, PUF, 1954.
–, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957.
–, *Feuerbach, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1964.
–, *Engels' Feuerbach kritisch beleuchtet*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe e Sass, 109-119.

Ascheri, Carlo, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*: «De Homine» 19-20 (1966), 147-254.

Badaloni, Nicola, *Ludwig Feuerbach als Interpret von Giordano Bruno und Tommaso Campanella*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 183-204.

Bal, Karol, *Feuerbach und Hegel als Historiker der Philosophie am Beispiel der Darstellung Jacob Böhmes*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 234-249.

Baldi, Marialuisa, *Rari nantes in gurgite vasto. Bayle, Newton et les médiateurs plastiques*, in: *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie. Religion, critique*, par Antony McKenna et Gianni Paganini, Paris, Champion, 2004, 287-304.

Ballanti, G., *Il problema dell'essere in Ludwig Feuerbach*: «Rivista di filosofia neo-scolastica» (1951), 125-143.

Barbera, Maria Luisa, *Il Bayle di Feuerbach*, in: «Giornale critico della filosofia italiana» (1983), 193-225.

Barnikol, Ernst, *Bruno Bauer. Studien und Materialien. Aus dem Nachlaß*, ausgewählt und zusammengestellt von P. Reimer u. H.-M. Saß, Assen, van Gorcum, 1972.

Baroni, Roberto, *Der Begriff "Gattung" bei Ludwig Feuerbach – Beitrag zu einer Aktualisierung der Problematik*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 369-380.

Barth, Karl, *Feuerbach 1922, Gesamtausgabe. Vorträge und kleinere Arbeiten*, III, Hrsg. H. Finze, Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 10-13.

–, *Ludwig Feuerbach*: «Zwischen den Zeiten» (1927), 11-33, tr. it. Emanuele Riverso, *Antologia*, Milano, Bompiani, 1964.

–, *Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert*, Zürich: Theologischer Verlag, 1946, tr. it. Giampiero Bof, Milano, 1980, 124-126.

Beck, Lewis White, *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University, 1969.

Biedermann, Georg, *Ludwig Andreas Feuerbach*, Leipzig, Urania-Verlag, 1986.

Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, Aufbau, 1951.

–, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959.

Bockmühl, Klaus Erich, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

Bolin, Wilhelm, *Über Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß*, Helsingfors, 1877.

–, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen mit Benützung ungedrückten Materials*, Stuttgart, Cotta, 1891.

Böröcz, János F., *Resignation und Revolution. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig Feuerbach*, Münster, LIT Verlag, 1998

Bourel, Dominique, *Ludwig Feuerbach: Die jüdische Lektüre*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. U. Reitemeyer, T. Shibata, F. Tomasoni, 125-134.

Brandhorst, Heinz Hermann, *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815-1848) unter besonderer Berücksichtigung L. Feuerbachs*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

Brauer, Oscar Daniel, *Feuerbachs Anthropo-Logik. Zwei zentrale Motive von Feuerbachs Umwandlung der Logik Hegels: die Verzeitlichung des Werdens und der Widerspruch als Wesen der Liebe*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 331-343.

Braun, Hans-Jürg, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1971.

–, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1972.

–, Sass, Hans-Martin, Schuffenhauer, Werner, Tomasoni, Francesco (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1990.

– (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1994.

– (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, Zürich, Pano Verlag, 2004.

– u. Mettler, Heinrich, *Ludwig Feuerbach und Gottfried Keller*, in: *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, 45-73.

Brunnvoll, Arve, *Feuerbach, Luther und die Zukunft des Protestantismus*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 147-163.

Buber, Martin, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*; *Das Problem des Menschen*, *Werke*, I (*Schriften zur Philosophie*), München, Kösel Verlag, 1962, 291-305; 307-407.

–, *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it. a cura di Andrea Poma, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993.

–, *Il problema dell'uomo*, tr. it. Armido Rizzi, Torino, Elle Di Ci, 1990.

Cabada Castro, Manuel, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropologicas*, Madrid, Publicaciones de la Universidade Pontificia Comillas, 1980.

–, *Feuerbachs Kritik der Schopenhauerschen Konzeption der Verneinung des Lebens und der Einfluß seines Prinzips der Lebensbejahung auf das anthropologische Denken Wagners und Nietzsches*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 443-476.

Cacciatore, Giuseppe, *Bloch su Feuerbach*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 363-385.

Cantillo, Giuseppe, *Troeltsch e la Religionskritik di Feuerbach*, in: *Ludwig*

Feuerbach und die Geschichte der Philosophie, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 342-362.
Cardillo, Andrea, *Desiderio e destino. Uomini, dei ed eroi nella "Teogonia" di Ludwig Feuerbach*, Napoli, Guida, 2010.
Casini, Leonardo, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Bologna, Il Mulino, 1974, 52-55.
–, *Feuerbach e l'utopia dell'uomo totale*, in: *O Homem integral*, a cura di Serrâo, 285-300.
Cesa, Claudio, *Il giovane Feuerbach*, Bari, Laterza, 1963.
–, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino, Argalìa, 1972.
–, *Hegelismo e filosofia a Tubinga intorno al 1830*, *ibi*, 17-77.
–, *Figure e problemi della storiografia filosofica della scuola hegeliana (1831-1848)*, *ibi*, 79-166.
–, *La storia negli scritti di Feuerbach*, *ibi*, 167-184.
–, *Feuerbach e l'essenza della religione*, *ibi*, 185-248.
–, *Zeller e Feuerbach*, *ibi*, 249-280.
–, *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza* (1841-1843), *ibi*, 281-331.
–, *Le idee politiche di Max Stirner*, *ibi*, 335-359.
Chagas, Eduardo F., Redyson, Deyve, Paula, Marcio Gimenes, de (eds.), *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*, Fortaleza, UFC, 2009.
–, *A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach*, in: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*, a cura di Chagas, Redyson, Paula, 37-65.
Chiereghin, Franco, *Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel*, in: *Skeptizismus und spekulatives Denken*, Hrsg. Fulda u. Horstmann, 29-49.
Delvolvé, Jean, *Religion, critique et philosophie chez Pierre Bayle*, New York, Franklin, 1906, repr. 1971.
Dickey, Laurence, *Hegel, Religion and the Politics of Spirit 1770-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Dreitzel, Horst, *Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates*, in: *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen*, Hrsg. Friedrich Vollhardt, Tübingen, Niemeyer, 1997, 17-50.
Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des Religions*, Paris, Payot, 1949.
–, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Virginia Vacca, Torino, Einaudi, 1954.
Forster, Michael, *Hegel on Superiority of Ancient over Modern Skepticism*, in: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Hrsg. Fulda u. Horstmann, 64-97.
Frazer, James George, *The Golden Bough. Spirits of the corn and of the wild*, London, Macmillan, I, 1912, II, 1914.
–, *Il ramo d'oro*, tr. it. Lauro De Bosis, Torino, Boringhieri, 1981,
Fulda, Hans Friedrich u. Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.), *Skeptizismus und*

spekulatives Denken in der Philosophie Hegels, Hrsg., Stuttgart, Klett-Cotta, 1996.

Gagern, Michael, v., *Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik*, München-Salzburg, Pustet, 1970.

–, *The puzzling pattern of the Marxist critique of Feuerbach*: «Studies in Soviet Thought» 11 (1971), 135-158.

Galtier, P., *Petau Denys*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII I, Paris, Librairie Letouzey et Ane, 1933.

Gedö, András, *Bestandsaufnahme der philosophischen Moderne. Über Feuerbachs Philosophiegeschichtsschreibung*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 97-133.

Gessmann, Martin, *Skepsis und Dialektik. Hegel und der Platonische Parmenides*, in: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Hrsg. Fulda u. Horstmann, 50-63.

Gimpl, Georg, *Ethisch oder sozial? Zur mißglückten Synthese der ethischen Bewegung*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 729-762.

– (Hrsg.), *Unter uns gesagt. Friedrich Jodls Briefe an Wilhelm Bolin*, mit Einführung von Juha Manninen und Georg Gimpl, Wien, Löcker Verlag, 1990.

–, *Verlust des Dialogischen? Friedrich Jodl im Spannungsfeld von Personleben und Gemeinschaftsleben und die Tradition der Rechtsfeuerbachianer*, in: *Solidarität oder Egoismus*, Hrsg. Braun, 167-224.

Glasse, John, *Why did Feuerbach concern himself with Luther?*: «Revue internationale de Philosophie» (1972), 364-385.

–, *Feuerbach und die Theologie: sechs Thesen über den Fall Luthers*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 28-35.

Gödde, Günter, *Traditionslinien des "Unbewußten". Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Gießen, Psychosozial-Verlag, 2009.

Grün, Karl, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Hrsg. K. Grün, Leipzig-Heidelberg, C.F. Winter, 1874.

–, *Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus*, Leipzig, Wigand, 1876.

Harvey, Van Austin, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Helms, Hans G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln, Dumont Schauberg, 1966.

Henrich, Dieter, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004.

Henry, Michel, *La critique de la religion et le concept de genre dans l'Essence du christianisme*: «Revue internationale de Philosophie» (1972), 386-404.

Hirsch, Emanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gütersloh, Bertelsmann, 1949-1954.

Höfer, J. u. Rahner, K. (Hrsg.) *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg, Herder, 1963.

Hübscher, Arthur, *Denker gegen den Strom*, Bonn, Bouvier, 1988[4].

Hüsser, Heinz, *Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*, I, *Gesammelte Werke* III 1, Hrsg. K, Schuhmann, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

Hymers, John, *Verteidigung von Feuerbachs Moleschott-Rezeption: Feuerbachs offene Dialektik*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, 129-143.

Imbruglia, Girolamo, *"My ecclesiastical History". Gibbon tra Hume e Raynal*, in: *Ragione e immaginazione. Edward Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, a cura di G. Imbruglia, Napoli, Liguori, 1986, 55-101.

Jaeschke, Walter, *Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Promman-Holzboog, 1986.

– (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, Hrsg. W. Jaeschke, Berlin, Akademie Verlag, 1992.

– u. Tomasoni, Francesco (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 1998.

–, *Humanität zwischen Spiritualismus und Materialismus*, in: *O Homem Integral*, a cura di Serrâo, 51-63.

Jodl, Friedrich, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1904.

Johnston, Larry, *Between Transcendence and Nihilism. Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach*, New York, Peter Lang, 1995.

Kamenka, Eugene, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, London, Routledge & Kegan, 1970.

Kanda, Junji, *Noch einmal: Karl Marx und die Judenfrage*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 101-112.

Kern, Udo, *"Individuum sein heißt... Kommunist sein". Zum kommunistischen Wesen des Menschen bei Ludwig Feuerbach*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 85-103.

–, *Feuerbachs Begriff der Leiblichkeit und dessen biblischer und lutherischer Hintergrund*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 59-71.

Kipper, Eberhard, *Johann Paul Anselm Feuerbach*, Köln, Carl Heymanns Verlag, 1969[1], 1989[2].

Klenner, Hermann, *Feuerbach contra Stahl*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 529-542.

–, *Rechtsphilosophie – auf Feuerbachs Grundlage?*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 72-88.
Kluncker, Karlhans, *Georg Friedrich Daumer. Leben und Werk 1800-1875*, Bonn, Bouvier, 1984.
Koch, Lothar, *Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. Bruno Bauers >kritische Kritik<*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971.
Kohut, Adolph, *Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke nach den besten, zuverlässigsten und zum Teil neuen Quellen geschildert*, Leipzig, Fritz Eckardt, 1909.
Kosing, Alfred, *Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie*: «Revue internationale de philosophie» (1972), 1090-1109.
Koßler, Matthias, *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*, in: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*, Hrsg. D. Birnbacher, A. Lorenz, L. Miodonski, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, 91-110.
Koszik, Kurt, *Die Bedeutung des Jahres 1845 für den Sozialismus in Deutschland*: «Annali G. Feltrinelli» (1963), 510-520.
Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866.
–, *Geschichte des Materialismus*, II (1875).
Lerousseau, Andrée, *Das Judentum in Bruno Bauers "Religion des Alten Testaments (1838) und in Ludwig Feuerbachs "Wesen des Christentums" (1841)*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 75-86.
Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
–, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. Paolo Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1964.
Lorenz, Stefan, *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791)*, Stuttgart, Steiner, 1997.
Löwith, Karl, *Sämtliche Werke* (SW), Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981-1988:
–, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), SW I 9-197.
–, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1928), SW V 1-26.
–, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1939, 1949^{2}), SW IV 1-490.
–, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1949.
–, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* (1966), SW V 186-220.
Lübbe, Hermann u. Sass, Hans-Martin, *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, München-Mainz, Kaiser Grünewald, 1975.
Mader, Johann, *Fichte, Feuerbach, Marx: Leib, Dialog, Gesellschaft*, Wien, Herder, 1968.

Magris, Aldo, *Il problema "abissale" di Feuerbach*, in: *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, a cura di Roberta Dreon, Gianluigi Paltrinieri, Luigi Perissinotto, Milano-Udine, Mimesis, 2010, 605-620.

–, *Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia*, in: *Filosofia italiana e spagnola. Dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano*, a cura di Giuseppe Limone, Napoli, Istituto di Studi Filosofici, 2010, 59-75.

Maihofer, Werner, *Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, in: *Existenz und Ordnung. Festschr. F. Erik Wolf zum 60. Geburtstag*, Hrsg. Th. Würtenberger, W. Maihofer u. A. Hollerbach, Frankfurt/Main, Klostermann 1962, 246-281.

–, *Zur Frage nach der rechtsphilophischen Relevanz der Feuerbachschen Anthropologie*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, 89-93.

Marini, Giuliano, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di Nico de Federicis e Maria Chiara Pievatolo, Bari, Laterza, 2007.

Merker, Nicolao, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari, Laterza, 1968.

Meyer, Matthias, *Feuerbach und Zinzendorf. Luterus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik*, Hildesheim, Olms, 1992.

Mignini, Filippo, *Etica. Introduzione alla lettura*, Firenze, Nuova Italia Scientifica, 1995.

Möller, Horst, *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18 Jahrhundert,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

Müller, Horst, *Der Bogen Feuerbach, Marx, Bloch, Bourdieu: Realismus und Modernität des Praxisdenkens*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 171-185.

Negretti, Nicola, *Feuerbach e il miracolo*, Genova, Marietti, 1992.

Neumann, Gerhard, *Ideenparadiese*, München, Fink, 1976.

Nietzsche, Friedrich, *Werke, Kritische Ausgabe*, Hrsg. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, VI II, Berlin, De Gruyter, 1968.

–, *Opere*, VI II, tr. it. Colli e Montinari, Milano, Adelphi, 1968.

Nüdling, Gregor, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie"*, Paderborn, Schöningh, 1936, 1961[2].

Paganini, Gianni, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

–, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

Panasiuk, Ryszard, *Ruges und Feuerbachs Stellung zum Katholizismus und Protestantismus im Kontext des Streites um die Mischehen*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 321-333.

Penzo, Giorgio, *Max Stirner: la rivolta esistenziale*, Torino, Marietti, 1971.

Perone, Ugo, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milano, Mursia, 1972.

–, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Milano, Mursia, 1992.
Philonenko, Alexis, *Étude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie*: «Revue de Métaphysique et de Morale» 75 (1970), 20-46.
–, *La jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1990.
Potepa, Maciej, *Feuerbach und Luther*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 167-182.
Pott, Martin, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen, Niemeyer, 1992.
Radbruch, Gustav, *Gesamtausgabe* VI, Hrsg. Arthur Kaufmann, bearb. Gerhard Haney, Heidelberg, C.F. Müller Verlag, 1997.
–, *Feuerbach als Kriminalpsychologe* (1909), *ibi*, 279-287.
–, *Anselm Feuerbach der Jurist* (1925), *ibi*, 288-289.
–, *Feuerbach-Gedenkrede* (1933), *ibi*, 296-305.
–, *Paul Johann Anselm Feuerbach. Ein Juristenleben*, Wien, Sprinter, 1934, *ibi*.
–, *Die Feuerbachs. Eine geistige Dinastie* (1944), *ibi*, 328-355.
Rambaldi, Enrico, *Le origini della sinistra hegeliana, H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
–, *La prima presentazione de "L'Essenza del cristianesimo"*, «Rivista di storia della filosofia» 1966, 291-292.
–, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
Rau, Albrecht, *Ludwig Feuerbach's Philosophie. Die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart*, Leipzig, Barth, 1882.
Ravid, Benjamin, *The Berlin Period of Simon Rawidowicz: The Context of His Feuerbach Scholarship*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 135-157.
Rawidowicz, Simon, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin, Reuther & Reichard, 1931, repr. Berlin, De Gruyter, 1964.
Redyson, Deyve, *Uma filosofia para o futuro: semelhanças e distâncias entre Feuerbach e Nietzsche*, in: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*, a cura di Chagas, Redyson, Paula, 85-112.
Reitemeyer, Ursula, *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.
–, *Apotheose der Sinnlichkeit?*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 259-284.
–, *Feuerbach und die Aufklärung*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 269-280.
–, *Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität*, Hrsg. Jaeschke, 48-56.
–, *Zur aktuellen Bedeutung des junghegelianischen Programms zur Verwirklichung der Philosophie*, in: *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, Hrsg. Braun, 75-88.

–, *Das entfremdete Selbstbewußtsein und der Verlust des Konkreten. Die Kritik am posttraditionalen Geschichtszerfall aus der Perspektive des Junghegelianismus*, in: *O homem integral*, a cura di Serrâo, 103-120.
–, Shibata, Takayuki, Tomasoni, Francesco (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann, 2006.
–, *Der entleibte Mensch. Ludwig Feuerbachs Kritik der identitätslosen Moderne*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 159-169.
–, *Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule*, Münster, Waxmann, 2007.
–, Shibata, Takayuki, Tomasoni, Francesco (Hrsg.), *Feuerbach und der Judaismus*, Münster, Waxmann, 2009.
–, *Zum Antisemitismusvorwurf gegenüber Ludwig Feuerbachs Religions- und Geschichtsphilosophie*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 161-176.
Rosen, Zvi, *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of B. Bauer on Marx's Thought*, The Hague, Nijhoff, 1977.
Rütter, Susanne, *Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas*, Freiburg-München, Karl Alber, 1999.
Salvi, Camilla, *Feuerbach e il protestantesimo*: «Annali dell'Istituto di Filosofia» (1983), 243-266.
Sass, Hans-Martin, *Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach"*, «International Review of Social History» 12 (1967), 109-119.
–, *Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie*, «Revue internationale de Philosophie» (1972), 255-274.
–, *Ludwig Feuerbach in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1978.
–, *Ludwig Feuerbach und die Zukunft der Philosophie*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer u. Tomasoni, 1990, 15-35.
Scheffczyk, Leo, *Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität*, *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1967, 146-220.
Scheier, Claus-Artur, *Ludwig Feuerbach – Denker der Ellipse in memoriam Jacques Derrida*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 207-215.
Schmidt, Alfred, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, Hanser, 1973, 2ª ed. Frankfurt a.M., Ullstein, 1977.
–, *Il materialismo antropologico di L. Feuerbach*, tr. it. G. Valera e G. Marramao, Bari, De Donato, 1975.

–, *Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe, Sass, 166-167.

–, *Feuerbachs Übergang vom Anthropologismus zum Naturalismus*, in: *Aufklärung, Vernunft, Religion – Kant und Feuerbach*, Hrsg. Jörg Albertz, Berlin, Freie Akademie, 2005, 171-208.

Schmieder, Falko, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und historischem Materialismus*, Berlin-Wien, Philo Verlag, 2004.

Schneider, Erich, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

Schott, Uwe, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Zur Genese der feuerbachschen Religionskritik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

Schröder, Winfried, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.

Schuffenhauer, Werner, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965, 1972[2].

–, *Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach*: «Revue internationale de Philosophie», 1972, 1461-1473.

–, *"Verhältnis zu Hegel" – ein Nachlaßfragment von Ludwig Feuerbach*: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 30 (1982), 507-509.

–, *Ludwig Feuerbach im Revolutionsjahr*, in: *Philosophie – Wissenschaft – Politik*, Berlin, Akademie Verlag, 1982, 189-205.

Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen, Mohr, 1906, 1984[9], tr. it. F. Coppellotti, Brescia, Paideia, 1986.

Serrâo, Adriana Veríssimo, *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung. Feuerbach über das Problem der Interpretation*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. W. Jaeschke und F. Tomasoni, Berlin, Akademie Verlag, 1998, 24-26, 27-29.

–, *A humanidade da razâo. Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral*, Braga, Fundaçâo Calouste Gulbenkian, 1999.

–, *Feuerbach e a sensibilidade andrógina*, in: *Pensar no Feminino*, Lisboa, Ediçoes Colibri, 2001, 235-255.

– (ed.), *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*, Lisboa, Centro de filosofia da universidade de Lisboa, 2001.

–, *Pensar a sensibilidade. Baumgarten – Kant – Feuerbach*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

Severino, Giulio, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Milano, Mursia, 1972.

Shibata, Takayuki, *Die Bedeutung der Philosophiegeschichte Feuerbachs, besonders in der Geschichte der Philosophiegeschichte*, 42, in: *Ludwig*

Feuerbach und die Geschichte der Philosophie, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 33-46.

Sieverding, Judith, *Sensibilität und Solidarität. Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty*, Münster, Waxmann, 2007.

Souza, Draiton Gonzaga, de, *Sobre a relaçâo Feuerbach e Kant*, in: *O Homem integral*, a cura di Serrâo, 81-93.

Starcke, Carl Nicolai, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, F. Enke, 1885.

Stepelevich, Lawrence S., *Stirner contra Feuerbach*, in: *Ludwig Feuerbach und die Zukunft der Philosophie*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 643-655.

Thies, Erich, *Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie*: «Revue internationale de Philosophie» (1972), 275-307.

–, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus oder die Heidelberger Philosophen und die 48er Revolution*, Heidelberg, Verlag Brigitte Guderjahn, 1990.

Tomasoni, Francesco, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, Firenze, La Nuova Italia, 1982.

–, *Per Stirner contro Feuerbach?*: «Rivista di storia della filosofia» 1984, 293-301.

–, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, Firenze, La Nuova Italia, 1986.

–, *Ludwig Feuerbach: il borghese e il popolo*, in: «Rivista di storia della filosofia» (1988), 349-359.

–, *L'incontro di Feuerbach con Schleiermacher*, in: *F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) tra teologia e filosofia*, a cura di Giorgio Penzo e Marcello Farina, Brescia, Morcelliana, 1990, 441-447.

–, *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, übers. von Alf Schneditz, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.

–, *Feuerbachs Kritik der Wissenschaftsideologie und Evolutionstheorien*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 77-92.

–, *"Il sistema intellettuale" di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzione latina di Mosheim: culmine e crisi di un equilibrio*: «Rivista di storia della filosofia» (1991), 629-660.

–, *Materialismus und Mystizismus. Feuerbachs Studium der Kabbala*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität*, Hrsg. Jaeschke, 57-67.

–, *Ethnologische Vorurteile und Ansätze zu einer Überwindung derselben im Fall der Hebräer*, in: *Solidarität oder Egoismus*, Hrsg. H.-J. Braun, 254-263.

–, *Il "Ludwig Feuerbach" di Engels e la questione del materialismo: antefatti e conseguenze*, in: *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, a cura di Mario Cingoli, Milano, Teti editore, 1998, 65-73.

–, *Heidentum und Judentum: vom schärfsten Gegensatz zur Annäherung. Eine Entwicklungslinie vom "Wesen des Christentums" bis zur "Theogonie"*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 148-166.

–, *Il "Pierre Bayle" di Feuerbach: riscoperta o travisamento?*: «Giornale critico della filosofia italiana» LXXVIII (1999), 399-423.

–, *La morte come paradosso tra Feuerbach e Kierkegaard*, in: *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, a cura di Michele Nicoletti e Giorgio Penzo, Brescia, Morcelliana, 1999, 251-264.

–, *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*, Brescia, Morcelliana, 1999.

–, *Ludwig Feuerbach. Il Dio personale e l'uomo*, in: *Cristo nella filosofia contemporanea*, a cura di Silvano Zucal, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2000.

–, *La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer*, in: *O Homem integral*, a cura di Serrâo, 261-283.

–, *Modernity and the final aim of history. The debate over Judaism from Kant to the young Hegelians*, Dordrecht, Kluwer, 2003.

–, *Feuerbach und die Aufklärung. Ein Beitrag zur historischen Rekonstruktion*, in: *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, Hrsg. Braun, 25-43.

–, *Bayle en Allemagne: de Kant à Feuerbach*, in: *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, par A. McKenna et G. Paganini, Paris, Champion, 2004, 485-502.

–, *Mendelssohn and Kant: a singular alliance in the name of reason*: «History of European Ideas» X, (2004), 267-294.

–, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*, Brescia, Morcelliana, 2005.

–, *Feuerbach und die Skepsis: zur Relativität und Absolutheit der menschlichen Werte*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 21-37.

–, *Feuerbach und die "Biblia Hebraica"*, in: *Feuerbach und der Judaismus*, Hrsg. Reitemeyer, Shibata, Tomasoni, 27-44.

–, *"Sinnlichkeit" e rappresentazione in Karl Leonhard Reinhold*: «Giornale critico della filosofia italiana» (2009), 609-630.

–, *Albert Schweitzer e l'antiteologia ottocentesca*: «Humanitas» (2009), 327-336.

–, *L'anima e la sensibilità in Ludwig Feuerbach*, in: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*, a cura di Chagas, Redyson, Paula, Fortaleza, UFC, 2009, 113-130.

– , *Tra misticismo e scienza: l'uomo e la sua "sensibilità" nell'Eklektik*, in: *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di Lorenzo Bianchi e Gianni Paganini, Napoli, Liguori, 2010, 335-355.

Troeltsch, Ernst, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912[2].
–, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, tr. it. Alberto Caracciolo, Napoli, Morano, 1968
Vieweg, Klaus, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das "Gespenst des Scepticismus"*, München, Fink, 1999.
Vogel, Manfred, *Feuerbachs Religionskritik: die Frage des Judaismus*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, 217-242.
Wagner, Falk, *Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl Daub anlässlich seines 150. Todesjahres*, Zürich, Theologischer Verlag, 1987.
Wallmann, Johannes, *Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition*: «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (1970), 56-86.
Wartofsky, Marx W., *Imagination, thought and language in Feuerbach's philosophy,* in: *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, Hrsg. H. Lübbe u. H.-M. Sass, München-Mainz, Kaiser Grünewald, 1975, 197-217.
–, *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
Weckwerth, Christine, *Der Mystiker und Philosophus Teutonicus Jacob Böhme im Spiegel des frühen Feuerbachschen Philosophierens*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 205-233.
–, *Hegel als Theoretiker der Differenz. Der pantheistisch-realistische Ausgang des jungen Feuerbach von Hegel*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Jaeschke u. Tomasoni, 281-308.
–, *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2002.
Winiger, Josef, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit. Biographie*, Berlin, Aufbau Taschenbuch, 2004.
Xhaufflaire, Marcel, *Feuerbach et la théologie de la secularisation*, Paris, Cerf, 1970.
–, *L'évangile de la Sinnlichkeit et la théologie politique*, in: *Atheismus in der Diskussion*, Hrsg. Lübbe u. Sass, München-Mainz, Kaiser Grünewald, 1975, 36-56.

INDICE ANALITICO

INDICE DEI NOMI

SOMMARIO